الفكر السياسي عند المعتزلة

فاضل

دكتورة نجاح محسن

كلية الآداب ـ جامعة حلوان



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

الإهـــداء

إلى أستاذى الجليل :

الأستاذ الدكتور : عاطف العراقى

أهدى هذا الكتاب . .

تقديـرًا لعلمه واعترافًا بفضلــه

مقدمة

تصاعد خلال السنوات الأخيرة الاهتمام بقضية موقف الإسلام من الدولة ومن المسألة السياسية فى عمومها ، نتيجة تزايد نشاط الداعين إلى الإحياء الإسلامى ، وتعاظم موجة مايسميه البعض « الإسلام السياسى » وهو التوجه إلى إصلاح الحياة العامة بجوانبها السياسية والاجتماعية من خلال تطبيق المبادئ الإسلامية فى تلك الميادين ، والتوسل إلى ذلك بكل أساليب الحركة والتنظيم والعمل النشيط لتغيير الواقع والثورة عليه باسم الإسلام.

ولقد تمثل هذا المد الجديد للإسلام السياسى فى أمور عديدة من بينها الزيادة الهائلة فى عدد الدراسات والكتابات التى تتناول موقف الإسلام من الدولة ونظام الحكم ، وتقديم تفسيرات عديدة لرأيه فى القضايا السياسية المتعلقة بشرعية السلطة وكيفية إقامة الحكومات وإدارة شئون المجتمع . وكان طبيعيًا أن يصاحب هذا المد العام تساؤل متجدد بين المتخصصين فى الدراسات السياسية والدراسات الإسلامية على السواء حول العلاقة بين الإسلام والسياسة ، وهى قضية تثار اليوم على هذا المستوى وعلى المستوى السياسى والفكرى العام على امتداد العالمين العربى والإسلامى .

وسنحاول من خلال هذا الكتاب أن نحدد موقف المعتزلة من هذه القضية الأساسية ، وكذلك تحديد موقفهم من عدد من القضايا المتصلة بها أو المتفرعة عنها . وتتمثل أهمية الجانب السياسى عند المعتزلة فى تصورى فى عدة أسباب أهمها :

* أن السياسة قد شغلت جانبًا كبيرًا من اهتمام المعتزلة على المستويين النظرى والعملى ، ورغم ذلك فإننا نجد كثيرًا من الدارسين المتخصصين يركزون فى تناولهم للمعتزلة على الجوانب الأخرى من فكرهم ، ولا يولون هذا الجانب إلا قدرًا قليلاً من الاهتمام لا يتناسب مع ما يمثله من أهمية بالغة بالنظر إلى الجوانب الأخرى من فكرهم .

* أن المعتزلة قد عاشوا فى عصر المشكلات السياسية الكبرى ، وأبدوا آراءهم فى جميع المسائل السياسية التى كانت موضع بحث فى عصرهم ، كما أن نشأة المعتزلة وأسلوب حياتهم العملية والفكرية على حد سواء ، جدير بأن يجذب الانتباه إلى فكرهم السياسى على وجه الخصوص لموقعهم المتميز من الخبرة السياسية الإسلامية .

* إن فرقة المعتزلة كانت من أعظم الفرق الإسلامية خطرًا وشأنا ، فكرًا وحركة ، واختلفت بصددها التقييمات من فترة زمنية إلى أخرى ، ومن مفكر إلى آخر .

* إن الدراسات حول الفرق الإسلامية أمر نادر ، خاصة أن تحقيق أعمالهم لم يتم فى شكله المرجو ، كما أن معظم الدراسات قد ركزت على الجانب الكلامى ، لأن ذلك هو المشهور عن تلك الفرق ، دون محاولة لدراسة الفكر السياسى الذى وجد فى طيات آرائهم الكلامية ، وأن محاولة نظم مثل هذا الشتات الفكرى لدى مفكرين مختلفين يمثلون فرقة كلامية واحدة – فرقة المعتزلة – فى منظومة فكرية متكاملة ، لهو أمر جدير بالاهتمام ، وقد حاولت قدر الطاقة والإمكان والمصادر المتاحة أن ألقى الضوء على الموضوعات التى أرى لها الأهمية والأولوية عن غيرها ، خاصة الدلالات السياسية التى تعكسها .

* يمكننا اعتبار التراث السياسى لمدرسة المعتزلة أحد النماذج الفكرية القادرة على الإسهام فى تطوير الفكر السياسى الإسلامى ، على ضوء الدلالات المستخلصة من الخبرة الماضية للمعتزلة فكرًا وحركة نجاحًا وإخفاقًا ، ومحاولة تلمس تميز وخصوصية المفاهيم والآراء الإسلامية وقدرتها على مواجهة حقائق العصر دون مبالغة أو تحميل .

من هنا تنبع ضرورة دراسة الفكر السياسى عند مدرسة المعتزلة ، تلك المدرسة التى أخرجت بحوثًا متنوعة حول قضايا الفكر السياسى فى جوانبه المختلفة ، وكان لها أراؤها المتميزة فى مجال الفكر السياسى الإسلامى ، والتى يشكل تراثها مصدرًا أساسيا من مصادر التراث السياسى الإسلامى .

* * *

وقد قسمت الكتاب إلى تمهيد وسبعة فصول :

تناولت فى **التمهيد** أثر الخلاف السياسى حول الإمامة فى نشأة فرقة المعتزلة ، وأبرزت الآراء المتعددة حول نشأتهم وتسميتهم ، وأثر مشكلة مرتكب الكبيرة فى نشأتهم وقولهم بأصل المنزلة بين المنزلتين ، وفرقت بين المعتزلة المحايدين سواء الذين اعتزلوا على بن أبى طالب وامتنعوا عن محاربته أو المحاربة معه ، أو الذين اعتزلوا الحسن بن على ، وبين المعتزلة الإيجابيين – موضوع دراستنا – الذين لم يمتنعوا عن إبداء الرأى فى كل المشكلات السياسية المطروحة فى عصرهم .

أما **الفصل الأول** فقد خصصته لدراسة مصادر الفكر السياسى عند المعتزلة ، وقسمته إلى مبحثين : تناولت فى المبحث الأول منهما : المصادر العقلية والسمعية للفكر السياسى عند المعتزلة ، وبينت من خلال هذا المبحث أثر العقل فى معالجة القضايا السياسية ومناقشتها

عند المعتزلة ، وأيضًا أثر السمع من قرآن وسنة وإجماع وقياس ، فى مناقشة القضايا السياسية ، ومدى اعتماد المعتزلة على المصادر الشرعية فى معالجة قضايا الفكر الإسلامى وخاصة القضايا السياسية ، وذلك عكس ما اشتهر عنهم من عدم الاعتماد على المصادر الشرعية فى معالجة قضاياهم والإفراط فى استخدام العقل .

أما المبحث الثانى من الفصل الأول ، فقد ناقشت فيه أثر المشكلات السياسية الكبرى التى برزت فى عصر المعتزلة ، على توجهاتهم السياسية . ومن أهم هذه المشكلات التى تعرضت لمناقشتها : مشكلة الإمامة ، ومشكلة العلاقة بين الإيمان والعمل وأثرها السياسى ، ومشكلة الموقف من شرعية السلطة السياسية وتحول الخلافة من الشورى إلى الملك ، كما ناقشت مشكلة القدر وبعدها السياسى ، وأخيرًا تعرضت لأثر قضية الشعوبية فى توجهات المعتزلة السياسية وخاصة فى مجال الفكر القومى .

ويتناول **الفصل الثانى** أصول المعتزلة الخمسة فى محاولة لتبيين الدلالات السياسية التى تنطوى عليها هذه الأصول . وهى التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وعلى هذا فإن مناقشة هذه الأصول لم تتم من الوجهة الكلامية ، بل من الوجهة السياسية ، فى محاولة لإثبات أن كل هذه الأصول ذات صلة بالسياسة ، على تفاوت الصلة بين أصل وأصل .

أما **الفصل الثالث** ، فقد تناولت فيه موقف المعتزلة من النظريات الشيعية فى الإمامة ، وذلك لما كان من صلة قوية فى بعض فترات التاريخ بين المعتزلة والشيعة ، فأوضحت من خلال المبحث الأول من هذا الفصل أن هذا التقارب كان لأسباب سياسية فقط أملتها حاجات عارضة ، وليست صلة فكرية كما شاع ، ولذلك وجهت المعتزلة النقد لجميع النظريات السياسية الشيعية فى الإمامة ، وهذا هو موضوع المبحث الثانى من هذا الفصل .

أما **الفصلان الرابع والخامس** ، فقد خصصتهما لدراسة نظرية الإمامة عند المعتزلة ، تلك القضية التى بدأ بها تراثنا العربى الإسلامى فى الفكر السياسى ، والتى كانت على امتداد تاريخ الأمة الإسلامية ولدى كل التيارات الفكرية ، من أكثر القضايا التى أثارت الجدل والخلاف والصراع . وقد كان للمعتزلة فى هذه القضية آراء يغلب على معظمها طابعهم الخاص فى التفكير ، وبعضها يشتركون فيه مع بعض الفرق الإسلامية الأخرى ، من هنا فقد غلبت روح المقارنة على هذين الفصلين وذلك بهدف تبين ما أضافه المعتزلة من جديد إلى هذا الموضوع الأساسى فى الفكر السياسى الإسلامى .

ولأن المعتزلة ترى ضرورة وجود العلاقة بين الأخلاق والسياسة ، وضرورة إقامة الدولة على أسس أخلاقية ، فقد خصصت **الفصل السادس** لدراسة الدعائم الأخلاقية التى تقوم عليها الدولة الإسلامية ، وذلك من خلال أربعة مباحث . تناولت فى الأول منها كيف يعتمد النظام الاقتصادى للدولة على الأخلاق ، وكيف يخضع لمعايير الحلال والحرام سواء فى الملك أو العمل أو الأسعار ، أما المبحث الثانى فتناولت فيه مبدأ المساواة الذى تقوم عليه الدولة الإسلامية ، ونقد المعتزلة لمعايير المفاضلة على أساس الوطن واللون والطبقة والنسب والقرب من السلطة وعلى أساس المهنة ، ثم عرضت لمعيار المفاضلة بين البشر عند المعتزلة وهو معيار المساواة . أما المبحث الثالث من هذا الفصل فقد خصصته لبحث دعامتى العدل والشورى وأهميتهما فى إقامة الدولة الإسلامية . أما المبحث الرابع فيناقش تقويم الرؤى المنحرفة ، وكشف مناطق الفساد داخل كيان الأمة ، ودور الفئات المختلفة فى تحمل تبعة هذا الفساد وأهمها دور العلماء ودور القضاة .

أما **الفصل السابع والأخير** فقد خصصته لدراسة ظاهرة الشعوبية ، تلك الحركة السياسية الدينية الاجتماعية التى ظهرت فى أعقاب الفتوحات العربية بعد الإسلام ، واشتد خطرها فى العصر العباسى ، وتعرضت فى هذا الفصل لحركة الشعوبية بأشكالها المختلفة من شكل دينى وشكل أدبى وشكل سياسى ، وذلك فى المبحث الأول من هذا الفصل ، أما المبحث الثانى فقد ناقشت فيه دور المعتزلة فى طرح بواكير الفكر القومى العربى لمناهضة الفكر الشعوبى والتعصب العرقى .

* * *

أرجو أن يكون هذا الكتاب قد نجح فى تحقيق بعض أهدافه ، وأبرز أهمية التراث السياسى لفرقة المعتزلة ، والدور التاريخى الذى لعبته على مسرح التاريخ الإسلامى ، هذا مع الاقتناع التام بأن الموضوع مازال قابلاً لمزيد من البحوث ، وأن بعض أحكامه قابلة للمراجعة ، فليس بوسع باحث أن يدعى أنه قال الكلمة الأخيرة .

ونحمد الله على ماوفق وأعان

د . نجاح محسن

تمهيد
النشأة السياسية للمعتزلة

سنحاول في هذا التمهيد أن نبرز أثر الخلاف السياسى حول الإمامة فى نشأة المعتزلة ، فهناك آراء متعددة فى نشأتهم ، وفى تسميتهم بهذا الاسم ، منها ما يشير صراحة إلى أن البذور الأولى لهذه الفرقة كانت سياسية ، فمن ذلك ما يرويه لنا النوبختى قائلاً : « من الفرق التى افترقت بعد ولاية على ، فرقة اعتزلت مع سعد بن مالك ، وسعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد بن مسلمة الأنصارى ، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبى مولى رسول الله ﷺ » فإن هؤلاء اعتزلوا عن على ، وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم فى بيعته والرضا به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد وقالوا : لا يحل قتال على ولا القتال معه ، والأحنف بن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم »[1] .

وهناك نص آخر يدعم الفكرة القائلة بأن المعتزلة قد نشأت أول ما نشأت من اتخاذها موقف الاعتزال عن الفرق السياسية المتنازعة حول الإمامة ، فقد أطلق اسم المعتزلة بعد ذلك على فئة أخرى من جماعة الحسن بن على ، « وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية ، وسلم إليه الأمر ، واعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ، ولزموا منازلهم ومساجدهم ، وقالوا : نشتغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »[2] .

على أن هناك رأيًا آخر مشهورًا فى نشأة المعتزلة ، يقرر أنهم سموا كذلك لأن واصل بن عطاء كان تلميذًا للحسن البصرى ، وأنه حدث بينه وبين أستاذه خلاف أدى إلى ترك واصل حلقة أستاذه . والمسألة التى نشأ من أجلها الخلاف ، هى مسألة مرتكب الكبيرة ، هل هو مؤمن أم كافر ؟ وقد صور لنا الشهرستانى هذا الخلاف الذى ترتب عليه اعتزال واصل قائلاً : « دخل واحد على الحسن البصرى ، قال : يا إمام الدين ، لقد ظهر فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ،

---

(١) أبو محمد الحسن بن موسى النوبختى : فرق الشيعة – تحقيق : هـ . ريتر – مطبعة الدولة – استنبول – ١٩٣١ – ص ٥ .

(٢) محمد بن أحمد الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع –تحقيق : محمد زاهد الكوثرى – مكتبة نشر الثقافة الإسلامية –القاهرة – ١٩٤٩ – ص ٤١ .

وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان ، بل العمل على مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان ، ولا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا فى هذا اعتقادًا ؟ فتفكر الحسن ، وقبل أن يجيب ، قال واصل بن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة » [(١)] .

وفى رأينا أن هذا الخلاف الذى وقع بين واصل وأستاذه الحسن البصرى حول مرتكب الكبيرة ، هو خلاف ذو أصل سياسى ، مهما بدا فى طابع دينى عقائدى ، ذلك أن الناس فى ذلك العصر وما قبله كانوا قد اشتغلوا بالصراع السياسى حول الإمامة ، ومحاولة معرفة أى فريق من الفرق المتنازعة كان على صواب ، وأيها على خطأ ، خصوصًا أن هذه الفرق ، كالخوارج والشيعة والأمويين ، كان يكفر بعضها البعض الآخر أو يفسقه أو يلعنه ، فبدت الحاجة إلى النظر فى أمر مرتكب الكبيرة ، وتحديد موقفه من الإيمان ، فتعارضت فيه الآراء ، واشتدت حوله المجادلات . ونحن نتبين من ذلك النص الذى أورده الشهرستانى أن واصل بن عطاء قد أراد أن يجد حلاً لهذه المشكلة مخالفًا لحل الخوارج الذين قالوا إن مرتكب الكبيرة يكفر ، وحل المرجئة الذين قالوا إنه لا يكفر ، فقال بالمنزلة بين المنزلتين ، أى بين منزلتى الكفر والإيمان ، فصار ذلك أصلاً من أصول المعتزلة ، خالفوا به الخوارج والمرجئة وأهل السنة ، وأصبح مميزًا لهم .

ولعل فيما يذكره البغدادى من ارتباط رأى واصل فى المنزلة بين المنزلتين بحركة الخوارج السياسية فى البصرة ، موطن واصل ، ما ينهض دليلاً على صدق ما نقول ، يقول البغدادى : « فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز ، واختلف الناس عند ذلك فى أصحاب الذنوب ، خرج واصل بن عطاء ، عن قول جميع الفرق المتقدمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة ، لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان »[(٢)] .

واضح من العرض السابق أن هناك فرقًا كبيرًا بين المعتزلة المحايدين ، سواء الذين اعتزلوا عليًا

---

(١) عبد الكريم الشهرستانى : الملل والنحل – تحقيق : عبد العزيز محمد الوكيل – دار الفكر – بيروت – د .ت – ص ٤٨ .

(٢) عبد القاهر البغدادى : الفرق بين الفرق – تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد – دار المعرفة – بيروت – د .ت – ص ١١٨ .

وامتنعوا عن محاربته أو المحاربة معه ، أو الذين اعتزلوا الحسن بن على ، وبين المعتزلة الإيجابيين « أتباع واصل بن عطاء » الذين لم يمتنعوا عن إبداء الرأى[1] ، بل على العكس كانوا يطالبون بوجوب إبداء الرأى فى كل شىء ، مع البحث عن علته أو سنده العقلى ، وكانوا فى السياسة إيجابيين ، فكانوا يجاهرون بالخروج على الإمام الجائر ، كما أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أحد العقائد الأساسية التى يذهبون إلى أن الإيمان لا يتم إلا بقبولها جميعًا ، كما كان لهم موقف من بنى أمية ، فهم فى نظرهم عصاة جائرون وحكام طغاة .

كما أن واصل بن عطاء كان له رأى خاص بشأن الفرق المتنازعة ، اعتبره الشهرستانى إحدى قواعده الأربعة فى الاعتزال[2] ، يقول فى ذلك : « القاعدة الرابعة قوله (أى واصل بن عطاء) فى الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين : أن أحدهما مخطئ لا بعينه . وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه وخاذليه ، قال : إن أحد الفريقين فاسق لا محالة ، لكن لا بعينه ، وقد عرفت قوله (أى قول واصل) فى الفاسق ، وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما ، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين ، فلا يجوز قبول شهادة علىّ وطلحة والزبير ، وجوز واصل أن يكون عثمان وعلىّ على الخطأ ، هذا قوله ، وهو رئيس المعتزلة »[3] .

---

(١) من الباحثين المحدثين من ربط بين المعتزلة القدامى الذين وجدوا فى عصر علىّ ومعاوية ، وبين المعتزلة الجدد الذين اعتزلوا حلقة الحسن البصرى ، ومنهم : أحمد أمين : فجر الإسلام – مكتبة النهضة المصرية–القاهرة – ١٩٧٥ – ص ٣٣٨–٣٤٨ ، كارلو ألفونسو نلينو : بحوث فى المعتزلة – ترجمة د . عبد الرحمن بدوى – القاهرة – ١٩٦٥ – ضمن كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – ص١٨٠–١٩١ ، د . حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة العربية – دار المعارف – بيروت – ١٩٥٧ – ص٦٣٣ ، د . حنا الفاخورى ، د . خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية – دار المعارف – بيروت – ١٩٥٧ – جـ١–ص ١٤١ .

ومن الباحثين من يرفض وجود صلة بين المعتزلتين ، ومنهم : د . على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دارالمعارف القاهرة ١٩٨١– جـ١ – ص٣٧٧، د . ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية – دار التراث – القاهرة ١٩٧٦– ص٧٥–٨٠، محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم– دار الشروق ١٩٨٩– ص١٦٥ ، د .عبدالرحمن سالم: التاريخ السياسى للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجرى – دار الثقافة – القاهرة – ١٩٨٩– ص٥٧ .

(٢) القواعد الثلاث الأخرى عند واصل هى : القول بنفى الصفات ، والقول بالقدر ، والقول بالمنزلة بين المنزلتين . انظر فى تفصيل ذلك : الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٤٦ – ٤٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ٤٩ ، وقد شرح الخياط معنى قول واصل هذا فى « علىّ » وأصحاب الجمل قائلاً : « وكان القوم عندهم أبرارًا أتقياء مؤمنين ، فقد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله ﷺ وهجرة وجهاد وأعمال جليلة ، ثم وجدهم (أى واصل) قد تحاربوا وتجالدوا بالسيوف ، فقال : لقد علمنا أنهم ليسوا بمحقين جميعًا ، وجائز أن تكون إحدى الفرقتين محقة ، والأخرى مبطلة ، ولم يتبين لنا من المحق منهم ، ومن المبطل ، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه من قبل القتال ، فإذا اجتمعت الطائفتان ، قلنا قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هى » ، انظر : أبو الحسين الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد – تحقيق : د . نيبرج – مطبعة دار الكتب – القاهرة – ١٩٢٥ – ص ٩٧ – ٩٨ .

فالمعتزلة أتباع « واصل بن عطاء » أظهروا رأيهم فى علىّ ومخالفيه ، وأجمعوا على التخطئة ، وإن كانوا لم يتفقوا فى تعيين موضعها ، فكان لهم بهذا موقف إيجابى ، عكس المعتزلة المتقدمين ، الذين لم يكونوا جماعة ، ولكن بضعة أفراد تميزوا بعدم الاشتراك مع الناس فى القتال ، كما أنهم لم يبدوا رأيًا وإنما كانوا متوقفين ، لأنهم لم يدروا أين وجه الحق ؟ ولم يتكلموا فى علىّ ولا معاوية ولا غيرهما ، ولم يثوروا عليهما ، فهم فى الحقيقة كانوا محايدين ، فلم يعرف عنهم أنهم عبروا عن أية آراء سياسية ، ولذلك فنحن نرفض الرأى القائل بأن فرقة المعتزلة « أتباع واصل » هم امتداد للمعتزلة المتقدمين الذين لم يكن لهم شأن فى السياسة .

الفصل الأول

مصادر الفكر السياسى
عند المعتزلة

المبحث الأول : المصادر العقلية والسمعية للفكر السياسى عند المعتزلة .

المبحث الثانى : المشكلات السياسية التى ساهمت فى تشكيل الفكر السياسى عند المعتزلة

المبحث الأول
المصادر العقلية والسمعية للفكر السياسى عند المعتزلة

نحن نعلم أن مصادر التشريع الأساسية فى الإسلام بعد وفاة الرسول ﷺ أربعة وهى :

- الكتـــاب   - السنة النبوية
- الإجماع   - القياس .

وعندما يعرض المعتزلة للمصادر وترتيبها ، يختلفون اختلافًا كبيرًا عن أصحاب الحديث وأهل السنة فى تعداد هذه المصادر وترتيبها ، فهى عند أهل السنة : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، على هذا الترتيب فى حين هى خمسة عند المعتزلة ، فيضيفون العقل إلى هذه المصادر ويقدمونه عليها جميعًا ، بل ويرون أنه الأصل فى جميعها(1) .

وسوف نعرض لهذه المصادر ولكن مع ملاحظة أن التعرض لها بالتفصيل ، ومن كل الأوجه يخرج عن مجال هذا البحث ، كما أنه من اختصاص علماء أصول الفقه(2) ، لذا فإننا سنتعرض لها بالقدر الذى يسمح لنا ببيان مصادر الفكر السياسى عند المعتزلة .

---

(١) انظر قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - الدار التونسية للنشر - ١٩٧٤- ص ١٣٩ .

(٢) لمعرفة هذه الأدلة بالتفصيل ، يمكن الرجوع إلى بعض الكتب ، على سبيل المثال :
أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه - تحقيق : محمد حميد الله ، حسن حنفى - المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية - دمشق - ١٩٦٤ ، قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل - جـ ١٧ - تحقيق : أمين الخولى - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٢ ، د . عبد الوهاب خلاف : مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه - جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العليا - ١٩٥٥ ، محمد الخضرى : أصول الفقه - المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة - ١٩٦٥ ، حسين حامد حسان : أصول الفقه - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٠ ، الدكتور محمد فاروق النبهان : المدخل للتشريع الإسلامى ، نشأته ، أدواره التاريخية ، مستقبله - وكالة المطبوعات بالكويت ، ودار القلم ببيروت - ١٩٧٧ ، محمد سلام مدكور : أصول الفقه الإسلامى ، تاريخه وأسسه ومناهج الأصوليين فى الأحكام والأدلة - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٧٦ ، شاكر الحنبلى : أصول الفقه الإسلامى - مطبعة الجامعة السورية - دمشق - ١٩٤٨ ، بدران أبو العينين بدران : أصول الفقه - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٥ .

أولاً : المصدر العقلى

تقديم العقل على السمع عند المعتزلة :

يعد العقل عند المعتزلة أولى ركائز منهجهم وأهمها فى معالجة قضايا الفكر الإسلامى، وخاصة القضايا السياسية، وترى المعتزلة أنه عن طريق العقل يتم الفهم الصحيح للكتاب والسنة. يقول القاضى عبد الجبار فى هذا : « الأدلة أولها دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هى الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، لأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل فى هذا الباب. وإذا كنا نقول إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما فى العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، فبالعقل يميز بين أحكام الأفعال وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم ولذلك تزول المؤاخذة عمن لاعقل له ».

---

(١) ذهب كثير من الباحثين الأوربيين والعرب، إلى أن المعتزلة هم أصحاب الاتجاه العقلى، وذلك لظهور نزعة الاعتماد على العقل منذ أول أمرهم، وإلى إقامة سلطان له إلى جانب الوحى، فحكموه فى آرائهم بالإجمال فى معرفة الله وصفاته، وفى الحسن والقبح فى الأفعال، وغير ذلك، وظهر منهم الاستقلال فى الرأى فى كثير من المسائل. انظر فى هذا مجموعة من الكتابات التى وصفت المعتزلة بأنهم « أصحاب المذهب العقلى » أو « المفكرون الأحرار » أو « التقدميون » سواء اتخذت من ذلك أسماء لكتبها أو تعرضت لهذا الأمر فى ثنايا أبحاثها بصورة جزئية.

* George. F. Hourani: Islamic rationalism, The ethics of Abd al jabbar -Clarendon press, oxford -1971-P.78.
* Nicholson, A. Reynold: Litrary History of the Arabs - cambridge - 1930 - P. 224.
* Osman Amin: Some aspects of religious reform in the muslim middle east in the conflict of traditionalism and modernsim in the muslim middle east-Edited by carl leiden, the university of Texas U.S.A.-1966 -P. 788.

انظر حول مكانة العقل فى منهج المعتزلة، ودوره فى البناء الفكرى الذى أنتجته مدرسة الاعتزال.

* Montgomery Watt: Free Will and predestiation in early islam - Luzac and company L.T.D. - 1948-P.64, F.F.

وانظر أيضا :

حسنى زينة: العقل عندالمعتزلة، تصور العقل عند القاضى عبدالجبار –دار الآفاق الجديدة– بيروت – ١٩٧٨

(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٣٩ .

ومن جهة أخرى ، ترى المعتزلة أن التنزيل لا يجوز أن يأتى فى أى حال من الأحوال مخالفًا للعقل ، لأنه من الله مثلما العقل أيضًا منه ، ولما كان العقل أسبق فى الإنسانية من التنزيل ، فهو نور كان ولا يزال يهتدى به الإنسان فى حياته . فإذا بدا أى اختلاف ظاهرى بين التنزيل والعقل لزم تأويل التنزيل على ضوء العقل[١] .

والمعتزلة يجعلون الأنبياء أنفسهم يقيمون الحجة على صدق رسالتهم الإلهية بأنهم أرسلوا من الله للنظر فى أدلة العقل والاستدلال ، وهذا معنى الآية ﴿وجئتكم بآية من ربكم﴾[٢] فالله سبحانه وتعالى يبعث الرسل إلى الكافرين « منبهين من الغفلة وباعثين على النظر »[٣] .

ويضيف الزمخشرى إلى هذا المعنى عند تفسيره لآية ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزًا حكيمًا﴾[٤] أن الرسل يتممون فقط عمل العقل الذى يجب أن يؤديه أيضا قبل ظهورهم[٥] ، فالعقل قبل السمع ، والسمع منبه للعقل من غفلته[٦] . ويتبادر إلى الذهن سؤال ، وهو : إذا كان العقل يأتى بكل ما يأتى به الشرع ، فما وظيفة الشرع إذن فى نظر المعتزلة ؟

إن وظيفة الشرع أن يفصل ما هو مجمل فى العقل ، يقول القاضى عبد الجبار فى ذلك : « إن ما تأتى به الرسل لا يكون إلا لتفصيل ما تقرر جملته فى العقل ، فإن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فى العقل ، إلا أننا لما لم يمكننا أن نعلم عقلاً ، أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى فى عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر فيها ، وصار الحال فى ذلك ،

---

(١) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – جـ ١٣ – تحقيق : الدكتور أبو العلا عفيفى – مطبعة دار الكتب المصرية – ١٩٦٢ – ص ٢٨٠ ، انظر أيضا : أبو الحسين الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، حيث ذكر الخياط بعض الأمثلة من تأويل المعتزلة لبعض الآيات بهذه الطريقة . انظر ص ١١٥ وما بعدها من هذا الكتاب . وقريب من هذا الرأى تذهب الشيعة الإمامية ، فترى أن الشريعة تثبت بالعقل ، فبدونه كيف نصدق برسالة ، وكيف نؤمن بشريعة ، كما أن التشكيك فى حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة ، انظر : محمد رضا المظفر : أصول الفقه – مطبعة دار النعمان – النجف – ١٩٦٧ – جـ ٣ – ص ١٢٩ .

(٢) محمود بن عمر الزمخشرى : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل – تحقيق : مصطفى حسين أحمد – مطبعة الاستقامة – القاهرة – ١٩٤٦ – جـ ١ – ص ٣٦٥ ، والآية سورة آل عمران – رقم : ٥٠ .

(٣) المصدر السابق : ص ٥٩١ .

(٤) سورة النساء : آية ١٦٥ .

(٥) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٦) المصدر السابق ونفس الصفحة .

كالحال فى الأطباء إذا قالوا : إن هذا البقل ينفع وذلك يضر ، وكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب ، وجر النفع إلى النفس حسن ، فكما لا يكون والحال ما قلناه ، قد أتوا بشيء مخالف للعقل ، فكذلك حال هؤلاء الرسل »[1] هذه هى مكانة العقل عند المعتزلة .

استخدام المعتزلة للعقل فى القضايا السياسية :

كان الأصل فى اعتداد المعتزلة بالعقل ، مبنيا على أساس موقفهم من الاتجاهات الأولى التى أفرزتها الحياة الفكرية الإسلامية ، أمثال المشبهة والجبرية والمرجئة ، وبعض هذه الاتجاهات قام ابتداء على أكتاف السلطة الأموية وفى مقدمتها الفكر الجبرى الذى استغلته الدولة الأموية لتدعيم سلطتها .

وقد حارب المعتزلة عن طريق استخدام العقل ، الأسس الفكرية التى تقوم عليها المذاهب الهدامة ، خاصة الشعوبية والزندقة ، كما حاربوا الفكر المنحرف فى الإمامة عند الشيعة ، والذى يتمثل فى القول بعصمة الأئمة ، والغلو فى مدى علمهم ، وغير ذلك من آراء سنعرض لها فى حينها .

---

(١) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : شرح الأصول الخمسة – تحقيق : الدكتور عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – القاهرة ١٩٦٥ – ص ٥٦٥ .

ثانيًا : المصدر السمعى

يتمثل المصدر السمعى عند المعتزلة فى القرآن الكريم والحديث النبوى المجمع عليه والإجماع والقياس . وذلك على التفصيل الآتى :

القرآن الكريم :

القرآن هو الأصل الأول من أصول الأحكام الشرعية ، وهو لا يزال كذلك وسيظل . ولا خلاف فى هذا بين المسلمين ، اللهم إلا الخلاف فى تفسير الآيات واستنباط معانيها .

ولا شك أن المعتزلة - كسائر الفرق الإسلامية - يعتبرون القرآن أهم مصدر تشريعى يعتمدون على آياته ، ويرجعون إليه فى الأحكام والعبادات . وقد اعتنى المعتزلة بدراسة القرآن وتفسيره ، فقد أحصى لهم أكثر من تفسير[1] وما من شك فى أن تفسيرهم له خاضع فى أغلب الأحيان لقواعدهم فى العدل والتوحيد[2] وقد حازت بعض هذه التفاسير القبول لدى أهل السنة .

الحديث النبوى :

اهتمام المعتزلة بالحديث الصحيح :

عرف عن المعتزلة عدم الاهتمـام بالحديث وروايته والأخذ به . ولكن لا يجب الأخذ بهذا الرأى على علاته لخطئه البـائن . فالمعتزلة لم ينكروا الحديث جملة ، بل إننا نراهم يتخذون منه فى كثير من الأحيان أداة للرد على الخصوم ، ووسيلة لدفع أقوالهم وإثبات ما يذهبون إليه ، وإن كان التحوط وإعمال العقل وتمحيص الأحاديث هو الغالب على موقفهم منها .

---

(١) من تلك التفاسير : تفسير الأصم ، وتفسير عمرو بن خالد ، وتفسير أبى يعقوب الشحام ، وتفسير أبى على الجبائى ، وأبى القاسم البلخى ، وتفسير عبيد الله بن محمد بن جرو ، وتفسير أبى مسلم محمد بن بحر ، وتفسير أبى عبد السلام القزوينى ، وتفسير الزمخشرى ، وغيرهم . انظر قائمة هذه التفاسير فى : أحمد بن يحيى بن المرتضى : طبقات المعتزلة - تحقيق : سوسنه ديفلد - فلرز - بيروت - ١٩٦١ - ص ١١٩ ، مقدمة كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار - ص ٢٠ - ٢٣ ، اجنتس جولد تسيهر : مذاهب التفسير الإسلامى - ترجمة : الدكتور عبد الحليم النجار - دار اقرأ - بيروت - ١٩٨٥ - ص ١٣٥ وما بعدها .

(٢) انظر على سبيل المثال : الزمخشرى : الكشاف ، فإن تفسيره للقرآن خضع لقواعد المعتزلة فى العدل والتوحيد .

وفى هذا الصدد يورد القاضى عبد الجبار ردًا لأبى على الجبائى على ابن الراوندى ، دفع به ما ذهب إليه ابن الراوندى من أن المعتزلة لا دخل لهم فى الحديث ، وبيَّن أبو على كثرة المحدثين من المعتزلة وكثرة المصنفين منهم[1] .

وهذا الرد من أبى على يتفق مع ما يذكر عن رواية كثير من أهل الاعتزال للحديث وحفظه ، مثل أبى الحسين الخياط ، وأبى الحسن الاسفندياني (الطبقة التاسعة) ، وأبى مجالد أحمد بن الحسين البغدادى (الطبقة الثامنة) ، وهذا الأخير كان يحفظ مائة ألف حديث ، وقد كان يتردد عليه جماعة من أصحاب الحديث ببغداد ويسألونه أن يحدثهم فى الدقائق ، فأملى عليهم من حفظه خمسة آلاف حديث[2] .

فالمعتزلة ترى « أن قول الرسول حجة »[3] ، ولكن مع التأكد من صحة المتن والسند ، فهم يرحبون بالحديث الصحيح ويأخذون بنصوصه ويروونه ، كما سنرى فى كثير من المواضع حين الحديث عن فكرهم السياسى ، وقد وصل الأمر ببعضهم إلى أن يضع شرحًا لمسند أحد كبار شيوخ الحديث ، وهو ما فعله أبو على الجبائى . فقد أورد النجرى فى كتاب « شرح الأزهار » أن لأبى على شرحًا على مسند ابن أبى شيبة[4] . وإذا ثبت هذا الخبر ، فإن له دلالة هامة تكمن فى أن موقف المعتزلة من أهل الحديث لم يكن موقف الرفض التام ، بقدر ما هو موقف الناقد الحريص على سلامة الأثر النبوى من أن يعبث به العابثون ، وليس أدل على ذلك من شرح أبى على هذا .

فالمعتزلة قد اهتموا بالحديث وعنوا به رواية وشرحًا ، فأعلامهم الأول الذين اشتغلوا بالرواية للقصص والسيرة والتاريخ ، رووا الحديث كذلك ، وفى البخارى ومسلم أحاديث كثيرة رواها رواة معتزلة[5] ومن هؤلاء الرواة من وردت أحاديثه أيضا فى بقية كتب السنة ، ومنهم من روى عنه أحمد بن حنبل إمام أهل الحديث[6] .

فالمعتزلة لم يهملوا الحديث ، وإن لم يشتهروا بصناعته شهرة أصحاب الحديث . يقول القاضى عبد الجبار : « وأما ظن من يظن فى أصحابنا أنهم ليسوا من أهل الحديث ، فليس

---

(١) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٩٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٩٦ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٣٩ .
(٤) ابن مفتاح النجرى : شرح الأزهار – القاهرة – ١٣٥٧ هـ – جـ ١ – ص ٣٧ .
(٥) جمال الدين القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة – مؤسسة الرسالة – بيروت – ١٩٨٥– ص ٧٥–٧٧ .
(٦) المصدر السابق : ص ٧٦ .

كما قاله ، وذلك كظن بعضهم أنهم ليسوا من أهل الفقه ، وإنما أتى هذا القائل من أجل أنهم لم يشهروا أنفسهم بالفقه ، وتوفروا على ما هو عندهم أجدى فى الدين من ذلك ، وكذلك القول فى طلبهم الحديث »[1] .

سبب تشدد المعتزلة تجاه الحديث : الوضع وخاصة فى قضية الإمامة :

كان الدافع وراء موقف المعتزلة من الحديث هو أنهم حينْ بحثوا فى القضايا الخلافية فى التراث الإسلامى ، وجدوا استعانة الفرق المختلفة بالأحاديث المتعارضة والمتناقضة المروية بالأسانيد المعتمدة فى كل قضية من هذه القضايا ، وخاصة قضية الإمامة .

فهناك الأحاديث التى تفضل أبا بكر على جميع الصحابة ، وتلك التى تفضل عليًا عليهم ، وأخرى تفضل عليهم عمر بن الخطاب ، وهناك الأحاديث التى تفضل العرب ، وتلك التى تفضل الفرس ، وهناك الأحاديث التى تمدح المدن والأقاليم ، سواء ما كان قد فتح منها على عهد النبى فى شبه الجزيرة ، أم لم يتم فتحه إلا بعد وفاته . وهناك أحاديث الوصية والنص فى الإمامة ، بعضها ينص على علىّ بن أبى طالب وبعضها ينص على أبى بكر وبعضها ينص على العباس بن عبد المطلب ... إلخ .

فقد رأى المعتزلة فى هذا الصدد الكثير من الأحاديث الموضوعة والمنحولة ، والتى نسبت زورًا وكذبًا لرسول الله ﷺ ، ولتأكيد رأيهم هذا فقد رووا عن « شعبة » وهو الذى يقال : إنه أمير المؤمنين فى الحديث ، أنه قال : « ما أنا من شىء أخوف منى أن يدخلنى النار من الحديث ، لا تكاد تجد أحدًا فتش هذا الحديث تفتيشى ، وقد نظرت فيه فوجدت لا يصح منه الثلث »[2] .

ولهذا فقد وضع المعتزلة عدة ضوابط للأخذ بالحديث وهى :

(أ) عدم الاغترار بأسماء رجال السند ورواة الحديث ،فالعبرة بحكم العقل على هذا النص المروى ، لا بالهالات التى أحاطت بالرواة ، فقد يتحد حديثان فى رجل السند المروى ، ولكن العقل يقبل أحدهما ويصححه ، بينما يرفض الثانى ويطرحه[3] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٩٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٩٣ .

(٣) حدث بين أبى على الجبائى (٢٥٥ – ٣٠٣ هـ) وبين معاصر له يدعى التركانى ، محاورة حول الموقف من حديثين اتحدا فى السند والراوى ، فرفض الجبائى أحدهما وصحح الآخر . وكان سبب رفض الجبائى للحديث هو أنه ينتصر للجبر الذى ناهضته المعتزلة .

انظر تفاصيل تلك المحاورة فى : القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ٢٨٩ .

(ب) عرض الأحاديث على الكتاب ، فما وافق القرآن قبلناه ، وما خالفه وخالف السنة العملية رفضناه . ويروون فى ذلك عن النبى ﷺ قوله : « سيأتيكم عنى حديث مختلف فما وافق كتاب الله تعالى وسنتى فهو منى ، وما كان مخالفًا لذلك فليس منى »[1] كما يروون قوله : « سيفشو الكذب بعدى ، فما جاءكم من الحديث فاعرضوه على كتاب الله »[2] .

(جـ) يجب التمييز بين الأحاديث التى موضوعها الدين والعقائد ، وتلك التى موضوعها السنة العملية ، فيجب رفض الاستدلال بأحاديث الآحاد على أمور الدين والعقائد ، ويقبل الاستدلال بها فى العمليات « لأن ما طريقه الدين لا يجب قبول خبر الواحد فيه أصلاً »[3] .

(د) يجب معرفة الملابسات التى قيل فيها الحديث ، والظروف التى قيل لأجلها ، فالراوى قد يصدق فى الرواية ، ولكنه لا يضع الحديث فى موضعه ، لأن كتب الحديث قد صنفت الأحاديث تصنيفًا موضوعيًا ، ولم تهتم – فى الغالب – بما يقابل أسباب النزول فى القرآن ، وهى أسباب قول الحديث وظروف التحدث به . ويروى المعتزلة عن عروة بن الزبير قوله فى أبى هريرة « وهو يحدث الحديث الكثير : صدق ، وكذب ، فقيل له :ما المراد بذلك ؟ فقال إما أن يكون سمع بذلك من النبى فلا شك فيه ، ولكن منها ما وضعه على موضعه ، ومنها ما لم يضعه فى موضعه »[4] .

هذه هى الضوابط التى وضعتها المعتزلة للأخذ بالحديث النبوى الذى استعانت به كثيرًا خاصة فى مباحث الإمامة ، وهو ما سنلاحظه خلال هذه الدراسة .

الإجماع :

أهمية الإجماع كمصدر للفكر السياسى عند المعتزلة :

تزداد أهمية الإجماع ، كمصدر للتشريع السياسى ، إذا لاحظنا أنه يعتبر أساسًا للنظام

---

(١) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٩٣ .
والحديث رواه البخارى والترمذى انظر : أ .ى ونسنك ، ى .ب . منسنج ، ى . بروخمان : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى – مطبعة بريل – ليدن – ١٩٦٥ – جـ ١ – ص ١٣٥ .

(٢) عمرو بن بحر الجاحظ :رسائل الجاحظ – تحقيق : د . عبد السلام هارون – مكتبة الخانجى – القاهرة – ١٩٦٤ – حـ ١ – ص ٢٨٧ ، والحديث رواه الترمذى وابن ماجة وابن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٥ – ص ١٤٨ .

(٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٩٤ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٩٣ .

النيابى فى الإسلام ، مثله مثل الشورى ، ولذلك وصفه المستشرق « جولد تسيهر » ، بأنه مفتاح التطور التاريخى للإسلام من الناحية السياسية والعلمية والتشريعية[1] . ولذلك ينبغى أن نبحث فى دور الإجماع كمصدر من مصادر نظام الحكم الإسلامى ، وعلاقته بمبدأ الشورى والحكم النيابى عند المعتزلة .

الآراء المختلفة حول الإجماع :

الإجماع هو ثالث الأدلة الشرعية عند أغلب العلماء المسلمين ،بعد القرآن والسنة . وقد انقسم علماء الإسلام بصدد كون الإجماع مصدرًا من مصادر التشريع إلى اتجاهين هما :

الاتجاه الأول : يمثله معظم فقهاء الإسلام ، ويرى أن الإجماع مصدر هام من مصادر التشريع بعد القرآن والسنة ، وأكدوا على قيمة اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم معين[2] ، لكن هذا لا يمنع من وقوع الخلاف بين هذا الفريق فى مدى حجية الإجماع وفى أهميته ، وفى اشتراط اتفاق الأمة كلها أو عدم اشتراطه ، إلى نحو ذلك مما هو مشهور فى كتب الفقه .

الاتجاه الثانى : ويمثله الشيعة الإمامية التى ترى أن الإمام هو الحجة فقط[3] . وداود الظاهرى وشيعته من أهل الظاهر ، الذين رأوا أنه لا حجة فى إجماع من بعد الصحابة[4] . والهشامية أصحاب هشام بن الحكم الذين رأوا أن الأمة يمكن أن تجتمع على الباطل ، ويستشهدون بما حدث فى صدر الإسلام الأول ، حيث اختار المسلمون أبا بكر وتركوا على بن أبى طالب مع أنه أولى بالخلافة وأليق بها[5] .

كما ذهبت الراوندية إلى ما ذهبت إليه الهشامية ، فرأى ابن الراوندى أن أمة محمد ﷺ

---

(١) اجنتس جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام – ترجمة : محمد يوسف موسى وآخرون – دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، مكتبة المثنى ببغداد – ١٩٦٤ – ص ٦٢ .

(٢) أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه – جـ ٢ – ص ٤٥٨ – ٤٥٩ ، أبو حامد الغزالى : المستصفى من علم الأصول – المطبعة الأميرية – القاهرة – ١٩٠٤ – جـ ١ – ص ١٧٩ – ١٨٠ ، عبد الكريم الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام – تحقيق : ألفرد جيوم – أكسفورد – ١٩٣٤ – ص ٤٩٢ .

(٣) أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه – جـ ٢ – ص ٤٥٨ – ٤٥٩ ، سيف الدين الآمدى : الإحكام في أصول الأحكام – مطبعة الحلبى – القاهرة – ١٩٦٧ – جـ ١ – ص ١٨٣ .

(٤) أبو حامد الغزالى : المستصفى – جـ ١ – ص ١٨٩ .

(٥) المصدر السابق ونفس الصفحة .

يجوز عليها الاجتماع على الخطأ[1] . هؤلاء جميعًا هم الذين شذوا عن إجماع الأمة الإسلامية حول مشروعية الإجماع .

موقف المعتزلة من قضية الإجماع
وأدلتهم على حجيته من القرآن والحديث النبوى :

أجمعت المعتزلة إلا النظام[2] على أن الإجماع حجة . وقد استدلوا على حجيته بالسمع . يقول القاضى عبد الجبار : « إن الواجب أن يرجع فيما يحكى من الإجماع إلى أدلة السمع »[3] . « أما الاستدلال على صحة الإجماع من جهة العقل فبعيد ، لأنه لا دليل عقلى فى جماعة مخصوصة على أنهم لا يخطئون فيما يعملون ويقولون »[4] .

ومن الأدلة السمعية التى استدل بها المعتزلة على حجية الإجماع :

القرآن : استدل المعتزلة على حجية الإجماع بعدة آيات قرآنية وهى :

قول الله عز وجل : ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ، ونصله جهنم وساءت مصيرًا ﴾[5] ، فهذه الآية تدل على أن الله سبحانه وتعالى قد توعد الذين عدلوا عن اتباع سبيل المؤمنين ، كما توعد المكذبين للرسول بعد البيان ، وهذا يدل على أن اتباع سبيلهم صواب ، « ولا يكون سبيلهم بهذه الصفة إلا وهم حجة فيما يتفقون عليه ، لأنهم لو لم يكونوا حجة لم يجب ذلك فيهم ، كما لا يجب ذلك فيمن ليس برسول ، ويجب فيمن ثبت أنه رسول » [6] .

قول الله عز وجل : ﴿واتبع سبيل من أناب إلى﴾[7] « لأن قوله : ﴿من أناب إلى﴾ يتضمن المؤمنين ، لأنهم المختصون بهذه الصفة »[8] .

قول الله عز وجل : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون

---

(١) الخياط : الانتصار – ص ١٥٩ .
(٢) أبو الحسين البصرى : المعتمد فى أصول الفقه – جـ ٢ – ص ٤٥٨ ، عبد الحميد بن هبةالله بن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – تحقيق : د . محمد أبو الفضل – مؤسسة الحلبى – القاهرة – ١٩٥٩ – ١٩٦٤ – جـ ٦– ص١٢٩ ، الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٥٧ ، البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ١٤٣ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٧ – ص ٢٠٧ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٩٩ .
(٥) سورة النساء : آية ١١٥ .
(٦) القاضى عبد الجبار :المغنى – جـ ١٧ – ص ١٦٠ .
(٧) سورة لقمان : آية ١٥ .
(٨) المصدر السابق : ص ١٧٠ .

الرسول عليكم شهيدًا﴾[1] ، « والوسط هو العدل ، ولا هذه حالهم إلا وهم خيار ، لأن الوسط من كل شيء هو المعتدل فيه »[2] .

قول الله عز وجل :﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ﴾[3] ، « فوصفهم بهذه الصفات الموجبة لكون فعلهم صوابًا ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الكبائر لا تقع منهم ، لأن حال جمعهم كحال الواحد ، إذا وصف بهذه الصفة ،وقد علمنا أن ذلك لا يمنع من وقوع الصغير منه ، فكذلك حال جميعهم »[4] .

الحديث النبوى : استدل المعتزلة أيضًا على حجية الإجماع بأحاديث الرسول ﷺ ومنها[5] :

قول الرسول ﷺ : « لا تجتمع أمتى على خطأ ولا على ضلال »[6] .

قول الرسول ﷺ : « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ، حتى يأتى أمر الله عز وجل »[7] .

قول الرسول ﷺ : « من سرته بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد »[8] .

قول الرسول ﷺ : « يد الله عز وجل ، على الجماعة »[9] .

قول الرسول ﷺ : « من خرج من الطاعة ، وفارق الجماعة قيد شبر ، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه »[10] .

مدى حجية الإجماع :

اختلفت المعتزلة فيما يقع به الإجماع مع بعض الفقهاء والأصوليين .فالمالكية يرون أن

---

(١) سورة البقرة : آية ١٤٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٧١ .
(٣) سورة آل عمران : آية ١١٠ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٩٦ .
(٥) المصدر السابق : ص ١٨٠ – ١٨١ .
(٦) رواه الترمذى ،والدارمى ، وأحمد بن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى – جـ ١ – ص ٣٦٤ .
(٧) رواه البخارى وابن ماجة وأحمد بن حنبل – انظر المصدر السابق – جـ ٤ – ص ٥٣ .
(٨) رواه الترمذى وإبن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى – جـ ١ – ص ١٤٤ .
(٩) رواه الترمذى والنسائى – انظر المصدر السابق – جـ ١ – ص ٣٧١ .
(١٠) رواه مسلم والنسائى وأحمد بن حنبل – انظر المصدر السابق – جـ ٤ – ص ٤٣ .

الإجماع ، ما أجمع عليه أهل المدينة[١] . أما الشافعية فيرون أن الإجماع ما أجمع عليه الصحابة[٢] . ويصرح الحنابلة أكثر من غيرهم فى إنكار إجماع غير الصحابة[٣] . أما الأحناف ، فالمراد بالإجماع عندهم إجماع مجتهدى الأمة فى كل عصر[٤] .

وإلى رأى الأحناف ذهبت المعتزلة فى الإجماع ، فهى ترى « اعتبار كل المصدقين فى الإجماع على اختلاف مذاهبهم ، لأن الدليل المعتمد فى هذا الباب هو الخبر : لا تجتمع أمتى على خطأ[٥] والخبر يقتضى ذلك »[٦] . ويضيف أبو على الجبائى إجماع الطائفة المحقة المجانبة للكفر والفسق[٧] .

فالإجماع عند المعتزلة يختلف عن الكتاب والسنة النبوية ، فى أن الحكم الذى يتقرر من خلاله ، يمكن أن يلغى أو يعدل بإجماع لاحق ، فكل جيل يمكن أن يقرر بالإجماع ما يراه مناسبًا له ، ولو خالف إجماع الأجيال السابقة ، فالإجماع عندهم ليس إجماعًا لأشخاص بأعيانهم ينحصر فيهم دون غيرهم الإجماع ، أو أنه مقصور على عصر دون عصر ، ولذلك فهم يرفضون :

(أ) **رأى الشيعة أن الحجة هو الإمام** : ترفض المعتزلة أن يكون الإمام هو الحجة ، كما ترى الشيعة[٨] .

(ب) **أن يكون الإجماع هو إجماع الصحابة وحدهم** : ترفض المعتزلة أن يكون الإجماع هو إجماع الصحابة وحدهم ، يقولون فى هذا : « فأما من اعتبر فى الإجماع الصحابة فقط ، فظواهر الأدلة الدالة على صحة الإجماع تمنع من ذلك ، لأنه عز وجل ، بين وجوب اتباع سبيل المؤمنين ، ولم يخص عصرًا دون عصر ، وكذلك القول فى نفيه الخطأ عن إجماع الأمة . فأما تعلقهم بأنهم اختصوا بشهادة الرسول ، ومعرفة أغراضه ،

---

(١) الشيخ عبد الرحمن عيد المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول – مطبعة البابى الحلبى – القاهرة – ١٣٤١ هـ – ص ١٧٣ ، الغزالى : المستصفى – جـ ١ – ص ١٨٧ .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية – دار الفكر العربى – القاهرة – ١٩٦٣ – جـ ٢ – ص ٢٨٢ .

(٣) د . عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه – دار القلم – الكويت – ١٩٧٨ – ص ٤٩ .

(٤) المحلاوى : تسهيل الوصول إلى علم الأصول – ص ١٧٣ .

(٥) رواه الترمذى ، والدارمى ، وأحمد بن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ١ – ص ٣٦٤ .

(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٧ – ص ٢٠٨ .

(٧) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٨) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٧ – ص ١٥٦ ، وسوف نعرض بالتفصيل نقد المعتزلة لرأى الشيعة فى أن الإمام هو الحجة فى الفصل الثالث من هذا الكتاب .

فإنه بعيد ، لأن ذلك يوجب أن من عداهم لا يعرف مراد الرسول ، فى باب الأحكام بالنقل ، والتواتر وسائر الأحكام »[1] .

(جـ) **أن يكون الإجماع هو إجماع أهل المدينة** : ترفض المعتزلة أن يكون الإجماع مقصورًا على أماكن بعينها ، يقول القاضى عبد الجبار : « فأما من اعتبر إجماع أهل المدينة ، فقد أبعد ، لأن ما دل على الإجماع يقتضى أنه لا معتبر ببلد دون بلد ، ولا ببقعة دون بقعة ، وأن المعتبر بالمجتمعين إذا كانوا كل الأمة أو كل المؤمنين ، فكيف تصح هذه الطريقة ؟ ، فقد علمنا أن البلد لا معتبر به وإنما المعتبر بأهله ، لأن الإجماع على المقالة منهم يقع ، فإذا صح ذلك فسواء ما كانوا بالمدينة أو بمكة فى الحال لا تختلف ، فأما ترجيح خبرهم على خبر غيرهم ، فقد يصح على وجه ، وقد لا يصح ، والوجه الذى يصح عليه ، لا يصح أن يكون الوجه فى صحته كونهم بالمدينة ، وتعلقهم فى ذلك بأن المدينة معدن الوحى ومستقر الشرع وموضع كمال الدين ، وقد مدحها الرسول ... إلى غير ذلك ، لا يوجب أن إجماع أهلها هو المعتبر ، لأن مدحهم يتناول خيارهم ، وفى كل بلد بها خيار يستحقون المدح ، ولا يوجب ذلك اعتبار إجماعهم ، ولا فرق بين من عقد الإجماع بأهلها لما ذكره ، وبين من زعم أن مبدأ كثير من الفتن كان منها فيجعل ذلك مقويًا لمكة ، أو للبصرة ، أو الكوفة ، إلى غير ذلك ، ولا فرق بينه وبين من قال : إن المعتبر إجماع أهل مكة ، لأن كمال الدين بها حصل عام الفتح ، وهذا ركيك من القول يغنى عن وضوح فساده »[2] ، وعلى هذا فالمكان غير معتبر به ، ولكن المعتبر به ، أهل الإجماع وتحقق صفاتهم .

علاقة الإجماع بمبدأ الشورى :

الإجماع بما يتضمن من الحوار والشورى ، لابد له من أثر فى نفى الخطأ عن الجماعة ، ذلك أن الإجماع لابد وأن يقود إلى حالة كيفية نابعة من الاجتماع والحوار ، ذلك « أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال عشرة بأعيانهم أن كل واحد منهم لا يختار مع صاحبه إلا الصواب ، وإن كان قد يختار الخطأ إذا انفرد ، كما لا يمتنع فيهم أن يصيبوا فى الرأى إذا اشتركوا فيه ، وإن جاز أن يخطئ كل واحد منهم فيما يستبد به ، وإذا جاز ذلك لم يمتنع أن يرد النص بأن إجماعهم حق ويكون إجماعهم مخالفًا لقول كل واحد منهم »[3] ، وعلى

---

(١) المصدر السابق : ص ٢١٣ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٧ – ص ٢١٤ – ٢١٥ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٥٧ .

هذا فإن المشاورة جزء لا يتجزأ من مفهوم الإجماع « وهذه طريقة أهل الحرمة والرأى من ذوى العقول لأنهم إنما يجتمعون فى النوازل والحوادث على المشاورة لكى يحترزوا عن الخطأ الذى لولا اجتماعهم لكان إلى أن يقع أجوز »[1] .

عدم اهتمام المعتزلة بالكثرة العددية فى التشريع السياسى :

المعتزلة لا تعنى بالإجماع الكثرة العددية ، وإنما الفكرة الحق ، واستدلت المعتزلة على هذا الرأى ببعض آيات القرآن الكريم التى مدح فيها الله تعالى القليل وذم الكثير . ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿وما آمن معه إلا قليل﴾[2] وقوله تعالى : ﴿وقليل ما هم﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ما فعلوه إلا قليل منهم﴾[4] وقوله تعالى :﴿وما وجدنا لأكثرهم من عهد﴾[5] وقوله تعالى : ﴿وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ﴾[6] وقوله تعالى : ﴿ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾[7] إلى غير ذلك من الآيات[8] .

كما استدل المعتزلة على فكرتهم بما روى فى كتاب « المصابيح » عن ابن مسعود أنه قال : « الجماعة ما وافق طاعة الله وإن كان رجلاً واحدًا ، وما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن السنة والبدعة والجماعة والفرقة ، فقال : السنة ما سنه محمد ﷺ والبدعة ما خالفها ، والجماعة مجامعة أهل الحق وإن قلوا ، والفرقة متابعة أهل الباطل وإن كثروا ، فثبت أنه يجب أن يقال فى الجماعة أنها المحقة وإن قلت »[9] .

ويواصل المعتزلة بيان هذا الفهم ويناقشون فكرة السواد الأعظم ، ويردون على من استدل

---

(١) المصدر السابق : ص ١٥٩ .
ونود التنويه إلى أن فقهاءنا لم يصلوا إلى مرحلة تنظيم الهيئة التى تتولى الإجماع فى صورة مجلس للحوار والتشاور ، ولم يعرف الإسلام فى تاريخه مجالس للعلماء أو المجتهدين ، بل وقف علماؤنا أمام هذه الخطوة الضرورية مما أوشك أن يصاب هذا المصدر الشرعى بالعقم ، رغم أنه يحمل فى ثناياه قابلية الفقه الإسلامى للنمو والتطور ، انظر : عبد الرزاق السنهورى : فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية – ترجمة د . نادية عبد الرزاق السنهورى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٩ – ص ٧٩ – ٨٠ .

(٢) سورة هود : آية ٤٠ .

(٣) سورة ص : آية ٢٤ .

(٤) سورة النساء : آية ٦٦ .

(٥) سورة الأعراف : آية ١٠٢ .

(٦) سورة : الأنعام : آية ١١٦ .

(٧) سورة : الطور : آية ٤٧ .

(٨) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٨٦ .

(٩) المصدر السابق ، ونفس الصفحة .

بحديث الرسول ﷺ : « عليكم بالسواد الأعظم ، ومن أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة »[1] على ارتباط الفكرة الحق بالكثرة العددية ، ردوا بأن كتاب الله سبحانه وتعالى ورد بمدح القليل فى آيات وذم الكثير . وهو ما يعد دلالة على أن الكثير والقليل مفاهيم حيادية لا يرتبط فيها الكثير بالصحيح ، والقليل بالخطأ ، ورووا عن على عليه السلام أنه قال : « إن الحق لا يعرف بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله ، وصح أن النبى ﷺ لما بعث كان هو المحق ، وكل المشركين على كثرتهم على باطل ،فكيف يجوز التعلق بالكثرة ، وإنما أراد ﷺ بقوله : عليكم بالسواد الأعظم ، من هو مصدق به دون الكفار ، ومن صدق به فقد بين أن إجماعهم حجة ولا سواد أعظم من سوادهم ، فهذا هو المراد بالأعظم إذ لا يجوز أن يريد بذلك من يجحد النبوة ويخرج عن طريق الإسلام ، وإذا ثبت ذلك لم يكن عليهم معول إذا فارقوا الأدلة وخرجوا على طريقة الكتاب ، وعما كان عليه الرسول ﷺ والصدر الأول »[2] .

ومن هنا فإن الأمر يتعلق بالفكرة الحق ذلك أنه « لا يتبع إلا أهل البصر والأمانة وإن قلوا دون الكثرة ، فكيف يسوغ لكم اتباع الكثرة الذين إذا تبعناهم وجدناهم منهمكين فى طريقة الجهالة ، وبعد : فإذا كان للحق طريق من الأدلة ، فالواجب أن يتبع ذلك الطريق دون الجمع الكثير الذى قد يصح كونهم ضالين عن تلك الطريق ، كما يصح كونهم مصيبين لها ، لأن المذاهب صحت أو بطلت هى واقعة ، وإنما الكلام فيما الذى يصح منها ، فكيف يرجع فى ذلك إلى الكثرة ؟ وكتاب الله قد نطق بذلك بقوله : ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾[3] » .

إذن النتيجة المنطقية أن « الحكم لمن تفقه لا للكثرة » ، القضية إذًا لا تثار عند المعتزلة على المستوى الكمى العددى ، ولكن تثار على مستوى إدراك الفكرة والتفقه فيها ، ويستدلون « بقوله تعالى : ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[4] ولم يقل فاسألوا أهل الجماعة ، وقال تعالى : ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾[5] وهم العلماء ، ولم يقل أولى الكثرة فكيف يصح فيما طريقه الدين أن نتبع قول الكثير وقد أتانا الله من العقل ما نعرف به البصيرة »[6] .

---

(١) رواه الترمذى وابن حنبل ، انظر : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى – جـ ١ – ص ١٤٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٨٧ .
(٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٨٨ – ١٨٩ . والسورة : التوبة – آية ١٢٢ .
(٤) سورة الأنبياء : آية ٧ .
(٥) سورة النساء : آية ٥٩ .
(٦) المصدر السابق : ص ١٨٩ .

إن إضفاء الشرعية من خلال العدد والكم فى عمليات التشريع هى ممارسة سياسية خاطئة ، وهنا تبدو لنا تلك الإضافة الاعتزالية فى مجال النظم من خلال تقسيمهم للإجماع ، ذلك أن الإجماع عندهم على ضربين :

أحدهما : إجماع العامة والعلماء ، والمعتبر بأن تعرف الأمر المضاف إلى جميعهم .

والثانى : ما يضاف إلى العلماء من المسائل التى لا مدخل للعامة فى معرفة طريقها ، « لأن من هذه حاله لا معتبر للعامة فيه ، إلا من حيث يعلم كونهم منقادين للعلماء ، فما هذه حاله إنما يعلم إجماعهم بمعرفة ذلك من كافتهم ، وإن أحدًا ما يعلم به الإجماع ظهور القول من بعضهم والرضا به من الباقين إذا انتشر ، أو أن يعلم ترك نكير الباقين[1] » .

نحن حيال رؤية فكرية ناضجة ، تفرق بين الأمور وتخص كلاً منها بالمختص بها ، حتى لا تصير الأغلبية تعبيرًا عن حالة شكلية من الشرعية تضفى على السياسات التى قد تتعارض مع المصلحة العامة ، ومن هنا فإن الفكر الاعتزالى فى هذه القضية هو تصحيح للرأى القائل بأن حكم الأغلبية مبنى على افتراض أن الأغلبية العددية لمجرد أنها كذلك معصومة من الخطأ ومترفعة عن الزلل .

القياس :

القياس طريق يلجأ إليه المجتهد بحثًا عن حكم الله فى أمر لم يرد فيه نص . ويمكن تعريفه بأنه إلحاق واقعة لا نص على حكمها الشرعى بواقعة ورد نص بحكمها ، وذلك فى الحكم الذى ورد به النص لتساوى الواقعتين فى علة الحكم[2] . وتأتى منزلة القياس فى الاستدلال بين مصادر المشروعية الإسلامية ، بعد القرآن الكريم والسنة النبوية والإجماع . وهو حجة عند جمهور الفقهاء ، ومصدر للأحكام لدى معظم المذاهب الإسلامية .

ولكن هناك قلة ترى أن القياس ليس بحجة ، ومن هذا الفريق ابن حزم الذى يرى أن القياس بدعة ، فلا يجوز الاعتماد عليه[3] . كما أنكرته الشيعة ولم تجز الاعتماد عليه . وقد توافرت الأخبار الواردة عن أئمة أهل البيت فى شجبه والإنكار على القائلين به[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٧ – ص ٢٤٣ .

(٢) د . بدران أبو العينين بدران : أصول الفقه – دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٥ – ص ٢٣٢ .

(٣) أبو محمد على بن أحمد بن حزم : ملخص إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل – مطبعة جامعة دمشق – سوريا – ١٩٦٠ – ص ٥ .

(٤) أبو نعيم الأصبهانى : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء – مكتبة الخانجى – ١٩٣٣ – جـ ٣ – ص ١٩٧ .

أما المعتزلة فقد اتفق أغلبهم على القياس الشرعى ، واتخذوه أصلاً من أصول التشريع ، وأيدوه وساندوه لأنه مما يساير نظرتهم العقلية . وإن لم يتفقوا جميعًا على ذلك ، فقد اعترض عليه إبراهيم النظام[١] .

وقد دلل المعتزلة على حجية القياس[٢] « أن النبى ﷺ قد عمل بالقيـــاس والاجتهاد مشاهدة ، كما أمر بعض من أنفذ من حكامه وولاته إلى الأطراف البعيدة بأن يحكموا برأيهم إن أعوزهم الحكم من الكتاب والسنة ، وكان أشهر من روى عنه ذلك معاذ بن جبل »[٣] .

كما أن القياس يمكن التوصل به إلى معرفة أحكام الأفعال والعبادات « إذ لا يمتنع أن يتعبد الله بالقياس إذا علم أن صلاح المكلف فى التعبد هو أن يتوصل إلى بعض هذا الصلاح بالقياس ، وإلى بعضه الآخر بالنص . والدليل على حجية القياس إجماع الصحابة على الأخذ بالرأى والاجتهاد والقياس[٤] » .

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ١٤٣ – ١٤٤ ، الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٥٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٧ – ص ٣٠٠ .

(٣) هو معاذ بن عمرو بن أوس الخارجى الأنصارى ، وجهه النبى ﷺ عاملاً له إلى اليمن ، وسأله : بما تقضى ؟ قال معاذ : بما فى سنة رسول الله . قال : فإن لم تجد ؟ قال أجتهد برأيى ، فقال رسول الله ﷺ الحمد لله الذى وفق أصحاب رسول الله لما يحب رسول الله . انظر : يوسف بن عبدالله بن عبد البر :الاستيعاب فى معرفة الأصحاب – تحقيق : على محمد البجاوى – مكتبة نهضة مصر – القاهرة – د .ت – جـ ٢ – ص ١٤٠٤ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٧ – ص ٢٩٦ .

المبحث الثانى

المشكلات السياسية التى ساهمت فى تشكيل الفكر السياسى المعتزلى

نشأت المعتزلة فى عصر المشكلات السياسية الكبرى ، مما كان له أكبر الأثر فى آرائهم وتوجهاتهم السياسية . ومن أهم هذه المشكلات :

أولاً – مشكلة الإمامة :

مشكلة الإمامة ، هى أول مشكلة اختلف المسلمون فى شـأنها بعد وفاة النبى ﷺ مباشرة ، ذلك لأن النبى لم يقرر نظامًا معينًا لمن يكون إمامًا أو خليفة من بعده ، قال الشهرستانى فى ذلك : « وأعظم خلاف بين الأمة ، خلاف الإمامة ،إذ ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية ، مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان »[1] .

وهذا القول من أحد مؤرخى الفرق الإسلامية الذين شهد لهم بالدقة والإحاطة ، يدل على ما لهذه المسألة من أهمية كبيرة ، وما ترتب عليها من نتائج ذات خطورة بالغة ، إذ أدى الخلاف حولها فيما بعد إلى نشوء الفرق الإسلامية الأولى ، كالشيعة والخوارج والمرجئة . فهى من الناحية التاريخية أول مشكلة ترتب عليها انقسام المسلمين إلى فرق تتصارع فيما بينها صراعًا سياسيًا ، سرعان ما تطور بعد ذلك فأصبح صراعًا عقائديًا .

وما جعل تلك الخلافات السياسية بين المسلمين مرتبطة عندهم بالعقائد ، أن الخلاف السياسى بين المسلمين ما كان ليبتعد عن الدين ، لأن كل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى نصوص الدين دائمًا ليؤيد موقفه ، وهذا يدعوه إلى الاجتهاد فى فهم النصوص أو تأويلها تأويلاً خاصًا ، عندئذ صار كل حزب سياسى فرقة دينية لها معتقداتها ، كالشيعة والخوارج

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٢٢ .

والأمويين والمرجئة . ثم عمد أصحاب كل فرقة إلى اصطناع الأحاديث ليدعموا بها معتقداتهم فصار الأمر متعلقًا بالدين ومسائله الاعتقادية تعلقًا كبيرًا(١) .

وقد كان وراء هذا الخلاف حول الإمامة بحث فلسفى ،حول السلطة التى كان يمارسها الرسول نفسه فى حياته ، فلم يكن الرسول ﷺ صاحب سلطة روحية فقط ، بل كان حاكمًا ، أى أنه كان يجمع بين السلطتين الزمنية والروحية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يتساءل المسلمون حول طبيعة السلطة التى يجب أن يزاولها خليفته ، هل يشترط فى الخليفة أو الإمام أن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، أم يكون صاحب سلطة زمنية فقط ، باعتبار أن السلطة الروحية انتهت بوفاة الرسول ؟ .

الذين قالوا بأن الخليفة صاحب سلطة زمنية فقط ، هم الذين قالوا بأن الخلافة أو الإمامة تكون بالاتفاق والاختيار ، أى بالبيعة والاستفتاء والشورى ، وهؤلاء هم أنصار أبى بكر ، وقد عرف هؤلاء وأنصارهم وأتباعهم بأهل السنة والجماعة . أما الذين قالوا بأن الخليفة لابد وأن يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية ، فهم الذين تشيعوا لعلىّ بن أبى طالب وقالوا : إن الخلافة تكون بالنص والتعيين ، وهم قد رأوا أن السلطة الروحية لم تنته بوفاة الرسول ، بل امتدت فى علىّ بن أبى طالب وأيضًا فى الأئمة من بعده ، وهم أهل العترة ، ولهذا نسبوا العصمة إلى علىّ والأئمة من ذريته ، إلى جانب قولهم بعصمة النبى ﷺ ، وذلك من أجل أن يؤكدوا امتداد السلطة الروحية فى الأئمة وعدم انقطاعها بوفاة الرسول ﷺ .

وقد ظهرت المعتزلة وأدلت بدلوها فى هذا الموضوع الخطير وحددت الإجابات على الأسئلة المطروحة فى عصرها والخاصة بقضية الإمامة ، وأهمها :

- هل يجب على المسلمين أن ينصبوا لهم إمامًا أو خليفة أو حاكمًا ؟ .
- ما الغرض من وجود مثل هذا الإمام ، وهل تتعلق أغراض الحكم بشئون الدنيا وحدها أم تتجاوزها إلى شئون الدين ؟ .
- هل يجوز أن يوجد إمامان فى وقت واحد كما اقترح الأنصار على المهاجرين بقولهم : منا أمير ومنكم أمير ؟ .

---

(١) دخلت قضية الإمامة مبحث العقائد ، حتى عند أهل السنة ، لأن الشيعة لما اعتبروها منذ البداية من أصول العقائد الإسلامية ، لم يوافقهم على ذلك أهل السنة ، ولكن احتاج أهل السنة فيما بعد إلى الرد على الشيعة ، فكانت قضية الإمامة من أهم العوامل التى عجلت بظهور علم العقائد أو علم الكلام .
انظر : د . ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية – ص ٩٥ – ٩٦ .

– ثم ما الطريقة التى يتم بها نصب الإمام ، هل يكون ذلك بالنص عليه من الله أو الرسول نصًا خفيًا أو ظاهرًا ، أم يكون تعيينه بالاختيار والعقد ، ومن الذى ورد به النص ، إذا ذهبنا مع القائلين به ، وما الصفات والشروط التى يجب أن يكون عليها المرشح للإمامة عند القائلين بالعقد والاختيار ؟ .

– وأخيرًا فهل يصح عزل الإمام وخلعه عن الحكم ، وما الأسباب التى تدعو إلى إقصائه ؟ .

إن هذه التساؤلات كانت مجالاً لخلافات فكرية وعملية جابهها المسلمون فى مجال الفكر السياسى وجابهوها فى التجارب السياسية المختلفة التى اقترحوها للتخلص من الأزمات العنيفة التى مرت بهم . وقد ناقشت المعتزلة كل هذه الأمور التى تخص قضية الإمامة وسنعرض لها فى حينها .

ثانيًا – مشكلة العلاقة بين الإيمان والعمل وأثرها السياسى :

الجذور السياسية لنظرية الإيمان : منذ اختلف المسلمون على الخلافة ، وجرهم ذلك إلى حروب دامية أشدها وقعتا الجمل وصفين ، نشأت عندهم مشكلة مرتكب الذنوب الكبيرة[1] . ماذا يكون الحكم بالنسة لمقترفيها ؟ ففى كلتا الواقعتين سفكت دماء المسلمين ، ولابد أن يكون أحد الفريقين المتحاربين على الأقل على خطأ ، إذن فالجانب المخطئ منهما مسئول عن تلك الدماء المسفوكة ، فماذا يكون الحكم فيه ؟ أيكون معدودًا من المؤمنين ، أم يسلك فى زمرة الكافرين ؟ . وهكذا كان الخلاف حول هذه المسألة يشتد يومًا بعد آخر وتعقد المجالس وتقام الحلقات فى المساجد لمناقشتها وإبداء الرأى فيها .

لكن قضية مرتكب الكبيرة نشأ عنها موضوع آخر أثار جدلاً دينيًا وفلسفيًا كان له أكبر الأثر فى تعميق الخلاف بين الفرق المتنازعة ، لأنه كان يتصل بموضوع خطير هو تعريف الإيمان ، إذ كان من الطبيعى فى هذا الجو المشحون أن يرمى كل فريق أصحاب الفريق الآخر بالكفر .

وأخذت هذه الأسئلة تتردد على الألسن : ما الإيمان ؟ ومتى يظل المؤمن مؤمنًا ؟ وما الكفر ؟ هل الإيمان مجرد تصديق بالقلب وإقرار باللسان بأن الله واحد وبأن محمدًا رسوله ؟ إن كان هذا هو الإيمان ، فالجميع سواء فى إيمانهم ، ولا سبيل أمام أحد الفريقين

---

(١) راجع تعريف الكبائر وأنواعها فى : سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية – تحقيق : د . أحمد حجازى السقا – مكتبة الكليات الأزهرية – ١٩٨٨ – ص ٧١ – ٧٧ .

إلا أن يتهم الفريق الآخر بالكفر أو على الأقل بالتقصير فى إيمانه . لابد إذن أن يتجه تفكير الجميع إلى إدخال عنصر جديد فى دائرة الإيمان ، ألا وهو العمل ، فلا يكفى لكى يكون المؤمن مؤمنًا أن يصدق بالقلب واللسان ، بل لابد أن يعمل عملاً صالحًا .

العلاقة بين الإيمان والعمل عند الخوارج والشيعة وأثرها السياسى :

لما كانت أعمال كل فريق – الخوارج والشيعة – تبدو فى نظر الفريق الآخر على أنها كبائر ، فقد اتفق كل من الخوارج والشيعة ، رغم الخلاف السياسى الكبير بينهما حول قضية الإمامة ، على إدخال العمل كعنصر أساسى من عناصر الإيمان ، وذلك ليتسنى لأصحاب كل فريق منهما أن يرمى أصحاب الفريق الآخر بالكفر وأن يحكم عليهم بالخلود فى النار .فقد حكم الخوارج على خصومهم من المتشيعين لعلى ، ومن أهل السنة والجماعة بالكفر ، وقد بلغ الأمر حدًا أن أصبحوا معه يكتفون بأن يطلقوا عليهم اسم « الموحدين » ويستكثرون أن يدخلوهم معهم فى دائرة الإسلام والمسلمين[1] .

الفصل بين الإيمان والعمل عند المرجئة وأثره السياسى :

أمام هذا التكفير الإجمالى ، قامت فرقة أخرى ، هى فرقة المرجئة ، فرأت أن الإنسان المذنب لم يفقد إيمانه ، على الرغم من فسقه وارتكابه الذنوب . ولعل ما يجب أن يقال فى تبرير نشأة هذه الفرقة أنها رأت أن الشيعة تكفر الخوارج وأن الخوارج يكفرون الشيعة وأن أهل السنة والجماعة ينكرون موقف هاتين الفرقتين ، كما تنكر هاتان الفرقتان موقف أهل السنة والجماعة ، وأن المسلمين جميعهم بهذا الاعتبار سيصبحون كفرة ، فقالت المرجئة بأن المسلمين جميعهم مؤمنون ، وأرجأت العمل أى أجلت الحكم فيه ، وأخرجته من دائرة الإيمان . ومعنى هذا أن المرجئة فصلت بين العمل والإيمان ، فالعمل عندها شىء والأيمان شىء آخر .

كما أن ارتكاب الذنوب فى رأيهم لا يهدم العقيدة ولا يخرج الإنسان من حظيرة الإيمان ، بل يجعل صاحبه فاسقًا سيتولى الله حسابه وسيعاقبه ، ولكن مصيره الجنة فى نهاية الأمر استنادًا لقول الله تعالى : ﴿قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعًا إنه هو الغفور الرحيم﴾[2] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١٣٤ .
(٢) سورة الزمر : آية ٥٣ .

وقالت بعض فرقهم : لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصى ، وقال بعضهم : لا تضر مع الإيمان معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، فالمرجئة سموا كذلك لأنهم أرجئوا الحكم على العمل أو تركوا الحكم فيه لله ، وذهبوا إلى أن العمل لا يمس إيمان المؤمن ، وقيل أيضًا إنهم سموا مرجئة لأنهم كانوا يبعثون الرجاء فى الناس ،ولكن الشائع عنهم أنهم سموا كذلك لإرجائهم أو تأجيلهم الحكم فى مرتكب الذنوب والكبائر[1] .

وقد استتبع هذا أنهم أرجئوا الحكم فى بنى أمية ، ولم يحكموا عليهم بالكفر كما فعلت الخوارج والشيعة ، ويعتبر هذا مهادنة منهم للحكام ، فحكام بنى أمية فى نظر المرجئة ،حتى من نسب إليه الفسق ، خلفاء شرعيون مادام قد انعقدت لهم البيعة ، ولهذا وجب لهم طاعتهم . من أجل هذا – كما يقول فنسنك – استطاعت المرجئة أن تضمن رضا حكام بنى أمية عليهم ، وعلى الأقل استطاعت أن تضمن عدم التعرض لهم وذلك لأنهم كانوا قد آثروا الابتعاد عن الفتن والخصومات السياسية ،وفضلوا عدم الزج بأنفسهم فى غمارها ، فلم يكونوا مع علىّ ، ولم يكونوا مع خصومه ، وعاشوا فى شبه عزلة عندما اعتزلوا جميع الفرق المتنازعة وآثروا لأنفسهم السلامة[2] .

ربط المعتزلة بين الإيمان والعمل وأثره السياسى :

ذهبت المعتزلة إلى أن الأعمال جزء من حقيقة الإيمان ، ولكن لا تدخل العبد المؤمن فى الكفر ، وإنما هو فى منزلة بين المنزلتين[3] ، فكان للمعتزلة الفضل فى ربط الإيمان أو الاعتقاد بالعمل ، من خلال إبرازها قضية مرتكب الكبيرة ، والمنزلة بين المنزلتين ، وهذا الموقف وجد مجالاً عمليًا للنقاش حول إشكالية الاعتقاد والعمل به .

وقد بين الزمخشرى هذه العلاقة المنطقية بين الاعتقاد والعمل فى قوله : « إن علمًا بلا عمل ، كقوس بلا وتر ، حاملها حيران مرتبك فى العماية لا يهتدى (...) ، واعلم أن العلم إنما يتعلم لأنه إلى العمل سُلّم ، كما أن العمل إلى ما عند الله ذريعة ، ولولاهما ما عُلم عِلم ، ولا شرعت شريعة »[4] .

---

(١) انظر آراء المرجئة فى هذه القضية فى : الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١٣٩ – ١٤٦ ، البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ٢٠٢ – ٢٠٧ .

(٢) - Encyclopedia of islam : Edited by : C.E Bosworth, E. van Dozet, B, Lewis and ch. pellat - leiden 1986 - V. 7-Art Murdjia .

(٣) التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ٧١ .

(٤) محمود بن عمر الزمخشرى : المقامات – تحقيق : يوسف بقاعى – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – ١٩٨١– ص ١٥٣ – ١٥٦ .

كما أن « الله تعالى لم يعلم الناس ليكونوا عالمين دون أن يكونوا عاملين ، بل علمهم ليعملوا ، وبين لهم ليتقوا التورط فى وسط الخوف والوقوع فى المضار والتوسط فى المهالك ، فلذلك طلب الناس التبين وجلب السلامة من الهلكة والرغبة فى المنفعة ، واحتملوا نقل العلم وتعجلوا مكروه المعاناة »(١) .

وقد استتبع رأيهم هذا أنهم حكموا على بنى أمية بالفسق ، لأنهم رغم إسلامهم ، وإيمانهم إلا أنهم ارتكبوا الكثير من المعاصى ففصلوا بهذا بين الإيمان والعمل .

ثالثًا : مشكلة الموقف من شرعية السلطة السياسية :

طرحت قضية الموقف من شرعية السلطة السياسية على مفكرى الإسلام ، بشكل حاد وملح ، بعد أن تحولت مؤسسة الخلافة إلى ملك عضوض ، ولاحت فى الأفق معالم الكسروية فى دمشق أيام معاوية بن أبى سفيان . وقد تعددت وجهات نظر الفرق السياسية بين مؤيد ومعارض للدولة الأموية على النحو الآتى :

رأى المرجئة :

وفقًا لمبادئ المرجئة من عدم تكفير مرتكب الكبيرة ، وإرجاء أمره إلى يوم القيامة ، فقد وقفوا من حكام الأمويين على اختلافهم ، موقف الرضا ، فالخلفاء من الأمويين حتى من نسب إليه الفسق خلفاء شرعيون ، انعقدت لهم البيعة صحيحة ، فتجب طاعتهم ، إذ أن الإمام الذى يرتكب الكبائر لا يكفر ، والصلاة خلفه جائزة . وقد صور « ماكدونالد » موقفهم هذا قائلاً : « إن الأمويين فى رأى المرجئة هم حكام للدولة الإسلامية عن حق ، فإن البيعة انعقدت لهم ، وهم أقروا بوحدانية الله ونبوة النبى ، فهم بذلك ليسوا مشركين وليس ثمة كبيرة يمكن أن تقارن بكبيرة الشرك ، ومن ثم فإن واجب المسلمين أن يقروا لهم بالسلطان ، وأن يرجئوا إلى يوم القيامة كل حكم أو إدانة على أخطائهم التى يمكن أن يكونوا قد ارتكبوها ، فإن ما دون الشرك من الذنوب لا يكون مبررًا لأى شخص فى أن يخرج عليهم ، ويتحلل من بيعتهم »(٢) .

ولم تكتف المرجئة بالرضا بخلافة الأمويين ،بل لجأت إلى وضع الأحاديث النبوية ، كى تبرر انتقال السلطة لمعاوية ، وتضع له فى الإسلام مركزًا فريدًا(٣) .

---

(١) المصدر السابق ، ونفس الصفحة .

(٢) Macdonald: Development of muslim theology, jurisprudence and constitutional theory - New York - 1926 - P. 123.

(٣) انظر أمثلة تلك الأحاديث فى : أبو يعلى الفراء : كتاب الإمامة – ضمن كتاب : نصوص الفكر السياسى الإسلامى ، الإمامة عند السنة – ليوسف أيبش – دار الطليعة – بيروت – ١٩٦٦ – ص ٢٠٧ – ٢١١ .

رأى الخوارج :

على العكس من رأى المرجئة نرى الخوارج قد حكمت بكفر بنى أمية ومن والاهم ، كفر شرك أو كفر نعمة – على خلاف فى ذلك – لأنهم مرتكبو الكبائر[1] . كما ترى الخوارج أن « بنى أمية قد أصابوا إمرة ضائعة ، وقومًا طغامًا جهالاً ، لا يقومون لله بحق ، ولا يفرقون بين الضلالة والهدى، ويرون أن بنى أمية أرباب لهم، فملكوا الأمر وتسلطوا فيه تسليط ربوبية ،بطشهم بطش الجبابرة ، يحكمون بالهوى ، ويقتلون على الغضب ، ويأخذون بالظن ، ويعطلون الحدود بالشفاعات ، ويؤمنون الخونة ، ويعصون ذوى الأمانة ، ويتناولون الصدقة من غير فرضها ، ويضعونها غير موضعها ، فتلك الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله فالعنوهم لعنهم الله »[2] .

رأى الشيعة :

إلى رأى الخوارج ، ذهبت الشيعة ، بعدم شرعية الحكم الأموى ، لما لاقوه من اضطهاد كبير فى ظل الحكم الأموى ، فقد تتبع الأمويون أهل البيت وشيعتهم ، وحاربوهم حربًا ظالمة لا هوادة فيها ، وقد اتهمت الشيعة الدولة الأموية باغتصاب حقوق أهل البيت[3] .

ووسط ذلك الصراع الذى احتدم حول هذه القضية ، بين الخوارج والشيعة والمرجئة ، أدلى المعتزلة بدلوهم فى هذه القضية – قضية شرعية السلطة – ولقد جاء تقييمهم لها فى سياق تقييمهم لتطور قضية السلطة والخلافة منذ أن نشأت عقب وفاة الرسول ﷺ وحتى عصرهم . وإليك رأيهم .

موقف المعتزلة من شرعية الدولة الأموية :

ناقشت المعتزلة موقف الحاكم الذى لا يستند حكمه على الشرعية التى تحددها الرؤية الإسلامية للسلطة العليا فى المجتمع ، والتى تقوم على العدل والشورى والاختيار .

رأى المعتزلة فى افتقاد الدولة الأموية لشرط العدل :

تشددت المعتزلة فى اشتراط العدل فى الإمام – كما سنوضح فى شروط الإمامة – وجعلوا هذا الشرط أساسًا تنهدم بانهدامه الإمامة الصحيحة ، وعليه فإن حكام بنى أمية فى جملتهم عند المعتزلة ليسوا بمؤمنين لافتقادهم شرط العدل . فقد كان معاوية – أول خليفة أموى – باغيًا فاسقًا ، لأنه لم يتمتع من وجهة نظر المعتزلة بشرط العدل ، فقد كان جائرًا غصب الحق

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١١٥ ، ١١٨ ، ١٢٢ ، البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ٧٣ .
(٢) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٧ – ص ١١٤ ، ١١٨ ، ١١٩ .
(٣) البغدادى :الفرق بين الفرق – ص ٣٥ – ٣٦ .

أهله ، ثم « لما استوى على الملك ، واستبد على بقية الشورى ، وعلى جماعة المسلمين من الأنصار والمهاجرين ، سار فى الرعية بغير سنة الخلفاء ، وقتل على الشبهات »[1] ، « وقد قال الرسول ﷺ فى صفة الأئمة : وإذا حكموا عدلوا ، فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، وهذه صفة معاوية »[2] .

وصف المعتزلة لخلفاء الدولة الأموية بأنهم ملوك :

تصف المعتزلة خلفاء بنى أمية بأنهم ملوك[3] وفى هذه الكلمة ما فيها من معانى القهر والتسلط ، وهذا واضح من قول الجاحظ السابق عن معاوية أنه « استوى على الملك واستبد على بقية الشورى » ويظهر أيضًا فى قول القاضى عبد الجبار عن معاوية « أنه كان بعيدًا عن الدين آخذًا فى طريقة التغلب والملك ، وظهور ذلك من حاله يغنى عن الإكثار فيه »[4] .

حجج المعتزلة على عدم شرعية حكومة معاوية :

إن نظرة المعتزلة إلى الخلافة الأموية هى فى الأساس نظرة إدانة وعدم اعتراف ، فالجاحظ لا يترك وجهًا قد يتعلق به الأمويون لإضفاء الشرعية على خلافتهم حتى ينقضه ويثبت تهالكه ، فقد « كانت الخلافة فى عهدهم تنال بالوراثة وتستحق بالعمومة ، فليس للسفيانيين ولا للمروانيين فيها دعوى ، لأن الهاشميين ألصق نسبًا بالرسول . وإن كانت لا تنال إلا بالسوابق وحسن البلاء فى الإسلام ونصرته حين كان فى المهد ضعيفًا يحتاج إلى النصراء ، فليس لهم فى ذلك قدم مذكور ولا يوم مشهور » ، بل إن أبا سفيان فى رأى الجاحظ « أسلم على ذغل ، ولولا أن العباس منعه من المسلمين لفتكوا به . ثم أسلم معاوية بعده إسلامًا غير خالص له ، وحارب عليًا وسم الحسن وبعث بسربن أرطأة إلى اليمن فقتل ابنى عبيد الله بن العباس ، وهما غلامان لم يبلغا الحلم »[5] ، إلى آخر هذه الأمور التى يأخذها الجاحظ على معاوية للبرهنة على بغيه وعدم شرعية حكومته من الأساس .

كما يرى القاضى عبد الجبار : « إن الوجوه التى لا يصلح معاوية للإمامة لها ، ظاهرة

---

(١) الجاحظ : رسائل الجاحظ – جـ ٢ – رسالة فى النابتة – ص ١٠ – ١١ .

(٢) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – جـ ٢٠ تحقيق : د . عبد الحليم محمود ، د . سليمان دنيا – الدار المصرية للتأليف والترجمة – د . ت – ق ٢ – ص ٧١ . والحديث رواه البخارى والترمذى – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٣٥٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٤٣ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٤٧ .

(٥) عمرو بن بحر الجاحظ : رسائل الجاحظ – تحقيق :حسن السندوبى – المطبعة الرحمانية – القاهرة ١٩٣٣– رسالة : فضل هاشم على عبد شمس – ص ٧٧ – ٧٨ .

لا شبهة فيها » ، وإن « من حاله مثل حال معاوية فلا شبهة فى أمره ، مع الأمور التى ظهرت فيه ، التى أقل أحوالها الفسق من جهات كثيرة »[1] .

ثم يعدد القاضى عبد الجبار بعض هذه الصفات فيقول : « لو لم يكن فيه إلا فعله بحجر وأصحابه ، واستلحاق زياد ، وتفويض أمر الأمة إلى يزيد وتحكمه على أموال المسلمين ووضعها فى غير حقها ، ووثوبه على الأمر وشقه عصا الأمة ، وما ظهر منه من الخزى ، لكان كافيًا »[2] .

ويرى أبو على الجبائى أن بيعة الحسن بن على لمعاوية باطلة لأنها « وقعت على حد الإكراه ، لظهور أهل الشام وقهرهم ، وخوف القتل لو وقع الامتناع من البيعة »[3] .

والقاضى عبد الجبار ينكر أن يكون « عام الجماعة » وما تم فيه من البيعة لمعاوية مسوغًا لشرعية خلافته ، لأنه مفتقد لشروط الإمامة ، مرتكب لأمور تستوجب فسقه ، أهمها اغتصاب السلطة بالقتل والقتال ، ولأن الإجماع المزعوم لم يقع ، فكان هناك من ينكر عليه الإمامة حتى فى حضرته وكان هناك الحسن والحسين ومحمد بن على بن الحنفية وابن عباس وإخوته وغيرهم كثيرون يظهرون ذمه والوقيعة فيه[4] .

كما روى القاضى عن شيوخه ، وقال هو كذلك ، أن فسق معاوية ودولة بنى أمية لا خلاف فيه ، وإنما الخلاف هو فى كفر معاوية ، إذ أن البعض يشك فى إسلامه[5] ، كما أن معاوية لم يكن يطلب الحق ، ولا يحامى عن اعتقاد ، بل كان همه توطيد الملك ، حتى سلك إلى ذلك كل سبيل[6] .

أما يزيد ، فترى المعتزلة أنه قد زاد على أبيه فى البغى والجبروت ، فهو الذى استباح المدينة ، وقتل الحسين فى أكثر أهل بيته ، وهدم البيت الحرام ، وحمل بنات رسول الله ﷺ حواسر على الأقتاب العارية والإبل الصعاب . يقول الجاحظ : « خبرونا علام تدل هذه القسوة وهذه الغلظة ؟ » إنها لا تدل فى رأيه إلا على « سوء رأى وحقد وبغضاء ونفاق ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٣٢ ،ق ٢ – ص ٧٠ .
(٢) المصدر السابق : جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٧١ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٤٦ .
(٤) المصدر السابق : ق ١ – ص ١٣٢ ، ١٣٣ ، ق ٢ – ص ٧٠ ، ٧١ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٥٠ .
(٥) المصدر السابق : ق ٢ – ص ٩٣ .
(٦) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٥ – ص ٧٨ .

وعلى يقين مدخول وإيمان مخروج وإن كان لا يعدو الفسق والضلال ، وذلك أدنى منازله ، فالفاسق ملعون »[1] .

ثم يأتى الفرع المروانى فيسرى عليه نفس الحكم ، فلم يكن مروان بن الحكم ولا ابنه عبد الملك ولا الوليد حكامًا ترضى حكومتهم ، فقد أكثروا فى الأرض الفساد ، وأعادوا على البيت بالهدم ، وعلى حرم المدينة بالغزو ، وكان الحجاج أداتهم فى القهر والبغى وإشاعة الرعب فى النفوس[2] .

وعمرو بن عبيد يقيم أمراء بنى أمية وحكامها ، فيراهم عصبة من اللصوص يسرقون حقوق الناس جهرًا وعلانية ، فلقد مر يومًا بجماعة يعكفون على شىء ويتجمهرون من حوله ، فسأل : ما هذا ؟ فقالوا له : إنه سارق يقطعون يده ، فقال : لا إله إلا الله ، سارق السر يقطعه سارق العلانية[3] .

ويذكر ابن أبى الحديد : أن المعتزلة قد اتفقت على أن أمراء بنى أمية كانوا فجارًا ، عدا عثمان وعمر بن عبد العزيز ، ويزيد بن الوليد[4] .

وترى المعتزلة أن الأمويين قد عملوا على استرقاق جمهور كبير من المسلمين ، بالعصبية القبلية طورًا ، وبالاستعباد المالى طورًا آخر ، فكانوا يختمون أعناق المسلمين من الموالى ، ويوسمونهم كما توسم الخيل ، علامة لاستعبادهم ، وكانوا يبيعون الناس فى الدين ، إن هم عجزوا عن الوفاء به ، كما كان الأمر فى الرق عند الرومان ، بل لقد باع الحجاج بعض خصوم سلطته السياسيين ، كما يباع الرقيق . وعندما جاء مسلم بن عقبة والى المدينة ، ليأخذ بيعة أهلها ليزيد بن معاوية ، جعلهم يبايعون فى مسجد رسول الله «على أن كلاً منهم عبد قن لأمير المؤمنين يزيد بن معاوية » ، « ولم يستثن من ذلك إلا الحسين بن على الذى بايعه على أنه أخوه وابن عمه »[5] .

---

(١) الجاحظ : الرسائل – رسالة فى النابتة – جـ ٢ – ص ١٢ – ١٤ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٥ – ١٦ .

(٣) أبومحمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة: عيون الأخبار–دار الكتب العلمية–بيروت–١٩٨٦ –جا – ص١١٩–١٢٠.

(٤) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص ٣٠٩ .

(٥) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – جـ ١٥ – تحقيق : د . محمود الخضيرى ، د . محمود محمد قاسم – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – ١٩٦٥ – ص ٢٤٢ .

مهاجمة المعتزلة للنابتة الراضين بخلافة الأمويين :

لا يكتفى المعتزلة بالهجوم على هؤلاء الملوك الأمويين ، بل يهاجمون من يرضون حكومتهم ، ويصفون هؤلاء الراضين بأنهم « نابته أو حشو »[1] أى أنهم أناس لا يستمدون موقفهم هذا من أصل صحيح ولا عقل صريح . فالقاضى عبد الجبار يشن حملة شديدة على هؤلاء « الحشو » الذين يعتقدون إمامة الأمويين ، وذلك حين يقول : « لا حاجة بنا إلى الكلام فى إبطال إمامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم ، لأن الأمر فى ذلك أظهر من أن يتكلف القول فيه ، وإنما يتعلق بإمامة هؤلاء القوم الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إمامًا وصار أحق بالأمر ، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه خارجى وإن كان قد بلغ الغاية فى الفضل »[2] . وبمقتضى هذا فإن هؤلاء النابتة أو الحشو ، كانوا يرون شرعية الحكومة الأموية ويدينون الخارجين عليها من أولى الفضل والدين ، فى حين يرى المعتزلة أن الإمامة الشرعية الصحيحة هى إمامة الحسن والحسين ومن تلاهما من أئمة الهدى الذين خرجوا على البغاة من ملوك بنى أمية ، فقد تحققت فيهم شروط الإمامة الصحيحة ، وبايعهم من أهل الفضل والدين من تنعقد ببيعتهم الإمامة[3] .

رد المعتزلة على ابن الراوندى
بشأن اتهامهم برفض خلافة الأمويين
رغم رضا الصحابة بخلافتهم :

يواجه المعتزلة هنا اعتراضًا مؤداه أنهم إذا كانوا ينكرون إمامة هؤلاء الحكام الأمويين ، فكيف رضى بها الصحابة والتابعون الذين عاصروا معاوية ويزيد وغيرهما من بنى أمية ؟ هل هؤلاء مخطئون فى الرضا ، أم المعتزلة مخطئون فى الإنكار ؟

إن ابن الراوندى صاحب كتاب « فضيحة المعتزلة » قد استغل هذا الموقف الاعتزالى لينفذ منه إلى التشنيع على المعتزلة بأنهم يكفرون أكثر الصحابة الذين كفوا عن معاوية ويزيد ،

---

(١) يقصد المعتزلة « بالنابتة » كما يدل الاشتقاق اللغوى للكلمة ، أصحاب الاتجاهات غير الأصيلة فى الإسلام ، أى أنهم أناس نبتت آراؤهم حديثًا من غير جذور تربطها بالأصول الإسلامية الصحيحة . ويشمل هذا الاصطلاح شيعة بنى أمية الذين يوالون معاوية بزعم الصحبة ، وهؤلاء الذين يرون جواز إمامة الفاسق ، أما الحشو فيقصد بهم الذين يقبلون الروايات بدون تحقيق ويحشون بها أذهانهم دون نظر ، والمحدثون هم أبرز من يصدق عليهم هذا المصطلح عند المعتزلة . انظر : د . عبد السلام هارون : مقدمة الجزء الثانى من رسائل الجاحظ – ص ٥ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٥٠ .

(٣) المصدر السابق : ص ١٤٥ .

ولكن الخياط يرد عن المعتزلة هذه التهمة فيقول : « هذا كذب منك على المعتزلة ، بل تزعم المعتزلة أن الصحابة والتابعين بإحسان الذين كانوا زمن معاوية ويزيد معذورون فى جلوسهم عنهم لعجزهم ولقهر بنى أمية لهم بطغام أهل الشام ، ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها »[1] .

فحالة الضرورة إذن هى ما يفسر بها المعتزلة موقف هؤلاء الصحابة والتابعين . وإذا استحضرنا تفسيرهم لأصلهم الخامس « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » عرفنا أن المعتزلة لا يتناقضون هنا مع أنفسهم ، فقد وضعوا شروطًا لممارسة هذا الأصل بالطريقة الصحيحة من بينها ألا يترتب على القيام به مضرة تلحق المرء فى نفسه أو ماله أو عياله ، فالواجب أن يغلب على ظن القائمين بتنفيذ هذا الأصل أنهم يكفون مخالفيهم[2] ، فإن لم يغلب هذا على الظن فلا يلقون بأنفسهم إلى التهلكة .

تقييم المعتزلة للأمويين على أساس سياسى وليس دينى :

جدير بنا أن ننبه إلى أن تقييم المعتزلة للدولة الأموية هو تقييم سياسى ، لدولة سياسية ، نبع من أسباب سياسية ، فنقطة انطلاق المعتزلة فى إدانتهم للدولة الأموية هى اغتصاب الأمويين للسلطة ، وتحويل الخلافة من خلافة شورية إلى ملك عضوض ارتكبوا فى ظله ما يرتكبه الملوك ، وصنعوا ما يصنعه الجبارون .

فلم يكن خلاف المعتزلة مع بنى أمية على توحيد الله أو نبوة رسوله ، إذ هم يقولون : « إن الملوك من بنى أمية ، ما كانوا ملحدة ولا زنادقة ، ولا أعداء لرسول الله ، بل كانوا على ملة الإسلام ، ويحبون رسول الله ودينه ، ويبرءون من أعدائه »[3] . ثم يحدد المعتزلة نقطة الخلاف ، فيقولون عن هؤلاء الملوك : « ولكنهم شابوا ذلك بحب الدنيا ، وقتل من يأمرهم بالقسط من الناس ، وغير ذلك من الكبائر والمناكير التى ارتكبوها »[4] .

كما أن المعتزلة لا يبخسون معاوية حقه فى العمل الذى نهض به فى الدولة الإسلامية قبل اغتصابه السلطة ، فيعترفون بأن « معاوية قد استعمله رسول الله ، واستعمله غير واحد من الخلفاء بعده على ثغور الروم ، فضبطها ، وفتح الفتوح ، وغزا معه فى تلك المغازى خلق

---

(١) الخياط : الانتصار – ص ١٦١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٣ ، أبو الحسن بن على بن إسماعيل الأشعرى : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق : هـ . ريتر – مطبعة الدولة – استانبول – ١٩٢٩ – جـ ٢ – ص ٤٥١ .

(٣) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : تثبيت دلائل النبوة – تحقيق : د . عبد الكريم عثمان – بيروت – ١٩٦٦ – جـ ٢ – ص ٥٨١ .

(٤) المصدر السابق : ص ٥٩٢ .

كثير من المهاجرين والأنصار والبدريين ، وكانت فيه عفة عن أموالهم . وكان عمر كثير التصفح لأحوال العمال والاستبدال بهم ، فما وجد عليه ولا استبدل به ، فلما مضى عثمان كان من أمر معاوية ما كان من الخلاف على أمير المؤمنين عليّ فأحبط عمله ، وضل ضلالاً بعيدًا »[1] .

فتقييم المعتزلة لخلفاء بنى أمية ، تقييم سياسى ، من منطلق سياسى ، يراهم ملوكًا وولاة وأمراء فسقة ، فقدوا شرط العدالة ، ومن ثم فإن الخروج عليهم والثورة ضدهم ، عند التمكن واجب على المسلمين .

موقف المعتزلة من خلافة عمر بن عبد العزيز :

يبقى موقف المعتزلة من عمر بن عبد العزيز ، وهو موقف العدل والإنصاف لهذا الخليفة رغم أنه من البيت الأموى ، ولم يصل إلى منصبه بالاختيار والعقد والبيعة ، وإنما وصل إليه بالميراث ، ولكنهم غضوا الطرف عن ذلك ، وقالوا : إنه قد أصبح للخلافة أهلاً بالعدل الذى أشاعه ، يقول عمرو بن عبيد فى هذا : « لقد أخذ عمر بن عبد العزيز الخلافة بغير حقها ، ولا باستحقاق لها ، ثم استحقها بالعدل حين أخذها »[2] كما عبر أبو على الجبائى عن تولى المعتزلة جيلاً بعد جيل لعمر بن عبد العزيز ، وتبريرهم لعلة ذلك التولى فقال : « إن عمر بن عبد العزيز كان إمامًا لا بالتفويض المتقدم ، لكن بالرضا المتجدد من أهل الفضل »[3] ، ومن ثم فقد وقف المعتزلة من خلافة عمر بن عبد العزيز موقفًا مغايرًا لموقفهم من غيره من خلفاء الدولة الأموية .

ولكن شذ الجاحظ عن المعتزلة فى موقفهم من خلافة عمر بن عبد العزيز ، فقد نسب القول بالجبر إلى عمر ، واتخذ نقطة الخلاف هذه مرتكزًا ينطلق منه ليجرد الرجل من فضائله ، فقد قال عنه : « إنه كان من أعظم خلق الله قولاً بالجبر ، حتى يتجاوز الجهمية ، وكان يصنع فى ذلك الكتب من جهله بالكلام وقلة اختلافه إلى أهل النظر »[4] وهذه التهمة

---

(١) المصدر السابق : ص ٥٩٣ .

(٢) أبو الحسين على بن الحسين المسعودى : مروج الذهب – تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد – المكتبة التجارية – القاهرة – ١٩٥٨ – جـ ٣ – ص ٢٠٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٥٠ .

(٤) انظر نماذج من تلك التهم فى : الجاحظ : الرسائل – تحقيق : حسن السندوبى – رسالة : فضل هاشم على عبد شمس – ص ٨٩ – ٩٠ .

الأخيرة هى فى الحقيقة أساس كل التهم التى قذف بها الجاحظ عمر ، لأنها تمثل الخلاف المذهبى بين عمر وبين المعتزلة .

رابعًا – مشكلة القدر وبعدها السياسى :

طرحت فكرة القدر قبل ظهور الاعتزال ، مما كان له أكبر الأثر فى ظهور المعتزلة وقولها بالاختيار وحرية الإرادة .

والقدرية مصطلح قصد به هؤلاء الذين ينسبون القدر إلى الإنسان لا إلى الله سبحانه وتعالى ، أو بعبارة أخرى ، هؤلاء الذين يرون أن العبد حر الإرادة وأنه خالق فعل نفسه ، وليست هناك وراء تصرفاته الاختيارية قوة خارج ذاته ترغمه عليها ، إن فعلاً وإن تركًا ، وذلك خضوعًا لمنطق الثواب والعقاب واقتناعًا بفلسفة الجزاء ، وإلا لهدمت هذه الفكرة « ولم تأت لائمة من الله لمذنب ، ولا محمدة لمحسن ، ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم من المحسن »[١] .

وتجمع المصادر التى بين أيدينا على أن أول من نادى فى الإسلام بفكرة القدر بهذا المفهوم[٢] هو معبد بن خالد الجهنى الذى نشأ بالبصرة فى حدود النصف الثانى من القرن الأول الهجرى [٣] .

وقد أثيرت فكرة القدر فى ذلك الوقت بالذات ، لظروف سياسية ، فهذه الفكرة كانت موضع إقرار من المسلمين قبل ذلك ، ولم تطرح للنقاش لعدم وجود ما يدعو إلى ذلك ، أما فى المراحل التالية ، إبان الخلافة الأموية ، فقد جدت ظروف سياسية دعت إلى طرح هذه الفكرة للنقاش على نطاق واسع ، ذلك أن حكام بنى أمية كانوا يستغلون فكرة الجبر وحتمية القضاء للإيحاء بأن تصرفاتهم قدر لا محيص عنه . يقول القاضى عبد الجبار رواية عن شيخه أبى على الجبائى : « ثم حدث رأى المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره ، فقال : لو لم يرنى ربى أهلاً لهذا الأمر ما تركنى وإياه ، ولو كره الله ما نحن فيه لغيره »[٤] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل – ص ٧ .
(٢) قد يحمل القدر مفهومًا مضادًا عند البعض أى قد يعنى الجبر ، انظر : القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٦٧ .
(٣) الحافظ الذهبى : ميزان الاعتدال فى نقد الرجال – القاهرة – ١٩٠٧ – جـ ٣ – ص ١٨٣ .
(٤) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٤٣ .

وقد ظهرت المعتزلة فى هذا الجو المشحون بالمناقشات حول فكر الجبر والجبرية واستغلاله فى المعارك السياسية ، فأدلت بدلوها فى هذا الموضوع الخطير وطرحت فكر حرية الإرادة والاختيار للإنسان ، فأصبح قاعدة أساسية يقوم عليها الفكر الاعتزالى كله .

خامسًا – مشكلة الشعوبية :

عاشت المعتزلة فى عصر انتشرت فيه ظاهرة « الشعوبية » ، ولا نبالغ كثيرًا إذا قلنا : إن الشعوبية كانت من أخطر الظواهر السياسية فى المجتمع العباسى ، وأن ظهورها فى هذا العصر كان أمرًا طبيعيًا نتيجة لما تحقق لطوائف الموالى من ارتقاء طبقى اجتماعى ، نقلهم من الطبقة الدنيا فى المجتمع الأموى ، إلى أعلى المراتب الاجتماعية فى المجتمع العباسى ، وكان لهذا التغيير أثره المباشر فى بروز ظاهرة الشعوبية ، وهى ظاهرة قامت على أساس مفاخرة الشعوب الأعجمية ، وعلى رأسها الشعب الفارسى ، للعرب مفاخرة تستمد مقوماتها من حضارتهم ، وما كان العرب فيه من بداوة وحياة خشنة .

وينبنى هذا القول على أساس أن المجتمع العباسى كانت تسود فيه ثلاث نزعات :

الأولى : تذهب إلى أن العرب خير الأمم .

والثانية : تذهب إلى أن العرب ليسوا أفضل من غيرهم من الأمم ، ولا أية أمة أفضل من أية أمة أخرى .

والثالثة : تميل إلى الحط من شأن العرب ، وتفضل غيرهم من الأمم عليهم[1] ، وكان لكل من أصحاب هذه النزعات حججهم وأسانيدهم .

والحق أن الشعوبية يصدق عليها وصف الظاهرة الاجتماعية ، فهى لم تكن عقيدة محددة التعاليم ، ذات شعائر بعينها ، لكنها كانت ضربًا من السلوك الجمعى استند دعاته إلى ما كان فى تعاليم الإسلام من مساواة بين المسلمين وعدم تفضيل شعب على شعب ، أو جنس على جنس ، ذلك أن العقوبة أو المثوبة فى ظل الإسلام ، إنما تقوم على الأعمال مهما كان جنس أصحابها .

ثم تحول هؤلاء الدعاة بفعل الارتقاء الاجتماعى لطوائفهم وفئاتهم الاجتماعية فى المجتمع العباسى إلى نوع من القهر الخارجى على أفراد المجتمع العباسى ، وكان لهذا القهر أساليبه المتنوعة ، وبالمثل كانت له نتائجه المتباينة الأثر على المجتمع وأفراده ، خاصة أن سلوك

---

(١) أحمد أمين : ضحى الإسلام – دار النهضة المصرية – القاهرة ١٩٧٨ – جـ ١ – ص ٤٩ – ٥٥ .

الشعوبيين كان مؤزرًا بالنزعة الوطنية والعصبية الدينية لدعاتهم ، ومن ثم رأينا الكثير ممن ينتمون إلى عناصر غير عربية من العلماء والأدباء والشعراء يصدرون عن روح شعوبية واضحة ، من مثل ما هو مشهور عن أبى عبيدة اللغوى الذى بلغ من فساد طويته أن طعن فى بعض أنساب الرسول ﷺ[١] .

ويظهر أن العناصر الأجنبية فى المجتمع العباسى ، شاركت فى هذه النزعة الشعوبية ، وأذكت جذوتها ، كل على قدر ما أتيح له من مؤثرات تلائم ظروفه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعقلية ، وإذا كان مسلك فريق من الشعوبية إزاء العرب اتسم بالاعتدال ، فإن جانبًا منهم اتسم مسلكه بالتطرف والتنقص من قدر العرب وتصغير شأنهم ، وهؤلاء كانوا طوائف مختلفة فمنهم رجال السياسة الذين كانوا يريدون أن يستأثروا دون العرب بالحكم والسلطان ، ومنهم قوميون كانوا يثيرون مشاعر قومهم ضد العرب الذين اجتاحوا ديارهم وقوضوا دولهم ، ومنهم مجان أعجبتهم الحضارات الأجنبية وما اقترن بها من خمر ومجون واستمتاع بالحياة ، وأشد من كل هؤلاء عنفًا وغيظًا من العرب ، الملاحدة والزنادقة الذين كانوا يبغضون الدين الحنيف وكل ما اتصل به من عرب وعروبة[٢] .

وقد عاشت المعتزلة فى هذا العصر الذى انتشرت فيه ظاهرة الشعوبية مما كان له أكبر الأثر فى أفكارها السياسية ، وخاصة فى مجال الفكر القومى الذى ينتصر للعروبة والإسلام . وسوف نقوم بتفصيل ظاهرة الشعوبية ودور المعتزلة فى مواجهتها فى فصل مستقل من هذا الكتاب .

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين – جـ ١ – ص ٣٠٨ .

(٢) عمرو بن بحر الجاحظ : الحيوان – تحقيق : د . عبد السلام هارون – مؤسسة الحلبى – القاهرة ١٩٦٦– جـ ١ – ص ٥٦ – ٥٨ ، د . شوقى ضيف : العصر العباسى الأول –دار المعارف – القاهرة – د . ت – ص ٧٥ ، د . محمد عويس : المجتمع العباسى من خلال كتابات الجاحظ – دار الثقافة للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٧٧ – ص ٣٨٤ .

الفصل الثانى

الأبعاد السياسية للأصول الخمسة عند المعتزلة

تمهيـــــد :

المبحث الأول : البعد السياسى لأصل التوحيد .

المبحث الثانى : البعد السياسى لأصل العدل .

المبحث الثالث : البعد السياسى لأصل المنزلة بين المنزلتين

المبحث الرابع : البعد السياسى لأصل الوعد والوعيد .

المبحث الخامس : البعد السياسى لأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

تمهيـــد :

من المعروف أن للمعتزلة أصولاً خمسة يقوم عليها مذهبهم ، وقد درست هذه الأصول من الوجهة الكلامية دراسة وافية ، وهى ليست من أهداف هذا البحث[1] أما النظر إلى هذه الأصول من الوجهة السياسية ، فذلك ما لم يحظ باهتمام الباحثين حتى الآن .

وقد رأت المعتزلة فى أصولها الخمسة ، مجموع القضايا التى كانت مثارة فى الحياة الإسلامية فى تلك الحقبة التى عاش فيها المعتزلة . وهذا ما يستدل من جواب القاضى عبد الجبار لمن سأله : ولم اقتصرتم على هذه الأصول ؟ فقال : « أنه لاخلاف أن المخالف لنا لا يعدو أحد هذه الأصول . ألا ترى أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة قد دخل فى باب التوحيد ؟ وخلاف المجبرة بأسرهم دخل فى باب العدل ؟ وخلاف المرجئة دخل فى باب الوعد والوعيد ؟ وخلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين ؟ وخلاف الإمامية دخل فى باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ »[2] ، وسوف نعرض لأصول المعتزلة الخمسة من الوجهة السياسية على النحو الآتى :

---

(١) لمعرفة هذه الأصول من الوجهة الكلامية ، انظر : د . أحمد محمود صبحى : فى علم الكلام ، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية فى أصول الدين – مؤسسة الثقافة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٧٨ – جـ ١ – ص ١٢٣–١٨١ ، د . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – جـ ١ – ص ٤١٦ – ٤٤٢ ، د . عبد الحكيم بلبع : أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجرى – دار نهضة مصر – القاهرة ١٩٦٩ – ص ١٣١ – ١٥١ ، د .عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين – دار العلم للملايين – بيروت – ١٩٧١ – جـ ١– ص٥٥–٧٢ ؛ هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة : نصير مروة ، حسن قبيسى – نشر عويدات – بيروت وباريس – ١٩٨٣ – ص ١٧٥ – ١٧٩ ، د . سعيد مراد : مدرسة البصرة الاعتزالية – مكتبة الأنجلو – القاهرة – ١٩٩٢ – ص ٢٤٥ – ٢٧٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٢٤ .

المبحث الأول
البعد السياسى لأصل التوحيد

وجهت المعتزلة اهتمامًا خاصًا إلى هذا الأصل ، فأكدت أهميته ووضحت مفهومه ، واعتبرته من أولى الشروط الواجبة لحركتهم الفكرية ، فأطلقوا على أنفسهم « أهل التوحيد » ، وأنهم أصحابه ودعاته « وهم المعنيون به وفى الذود عنه من بين العالمين »[١] .

الجانب العملى لأصل التوحيد :

نستطيع القول أن التوحيد لدى المعتزلة لم يقتصر على التصور التنزيهى للذات الإلهية ، أو وحدة الذات والصفات ، وأن رؤية الله مستحيلة ، أو استحالة الجهة ، أو خلق القرآن ، فالحقيقة أن هذه التصورات على أهميتها فى بيئة انتشرت فيها التيارات التى تنتقص من التوحيد بشكل أو بآخر ، من تيارات الملاحدة والمعطلة ، والدهرية ، واليهود ، والنصارى ، وكل الفرق والتيارات فى البيئة الإسلامية التى قالت بالتشبيه والتجسيد أو الاتصال والحلول [٢] ، إلا أنها ليست مقطوعة الصلة بالمباحث والآراء المتعلقة بالإنسان وحريته .

فرغم أهمية هذه المباحث فى مقاومة الخرافة والتصورات الخاطئة عن التوحيد ، إلا أن الأمر لا يقف عند هذا الحد ، ولكن يتطرق إلى أبعد من ذلك فى التأكيد على الدلالات العملية لهذا الأصل فى التصور الاعتزالى .

فالعلم بالتوحيد هو الأساس والمنطلق للحركة الإنسانية فى مجال الشرعيات والعقليات ، أى الحركة العبادية وحركة المعاملات الإنسانية – ومن ضمنها السياسة طبعا – يقول القاضى عبد الجبار : « إنه ما لم يعرف الله ، فلا يمكن الإتيان بالشرعيات أصلا ، فإن العلم بها موقوف على العلم بالله عز وجل ، فإن عرف الله أمكنه فعلها على الوجه الذى يستحق به

---

(١) الخياط : الانتصار – ص ١٣ .

(٢) لاحظ تفصيلات ذلك فى مباحث التوحيد فى :

– القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٩ وما بعدها .

– قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – جـ ٥ – تحقيق : د . محمود محمد الخضيرى – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – ١٩٥٨ . وهذا الجزء خاص بالرد على مختلف العقائد .

الثواب . وكما ثبت هذا الوجه فى الشرعيات ، فكذلك فى العقليات فإذا عرف الله أمكنه أن يأتى بالعقليات على الوجه الذى يستحق معه الثواب ومن قبل لا يكون كذلك »[1] .

وعلى هذا فإن الفهم الاعتزالى لحقيقة التوحيد لم يكن فهمًا مقدرًا للاعتقاد دون العمل ، ويبدو ذلك فى التوجه الأساسى لدى المعتزلة للربط بين الاعتقاد والعمل به ، وقد كانت مهاجمة المعتزلة لموقف المرجئة ، مهاجمة لتوجههم الفكرى فى تضييق دائرة مفهوم الإيمان والتوحيد فى دائرة الاعتقاد المجرد ، دون أن يكون له آثار عملية[2] .

الدلالات السياسية لأصل التوحيد :

تكمن الدلالات السياسية لأصل التوحيد ، فى التفهم الواسع لقيمة التوحيد ، بعيدًا عن الفهم الضيق له فى معانيه التجريدية المرتبطة بالاعتقاد ، من هذا التوجه الرئيسى يمكن البحث فى الدلالات السياسية للتوحيد فيما يتركه من آثار على ظاهرة السلطة ، ومن أهم هذه الدلالات :

أولاً : إسلامية السلطة محور أساسى من محاور شرعيتها ، فقد قامت الحضارة الإسلامية على رفض السلطة إن لم تكن مسلمة ، والمعتزلة يعتبرون شرط إسلامية الحكم مفروغًا منه كأساس للشرعية .

ثانيًا : وحدة السلطة ضرورة لتحقيق الوحدة الإسلامية ، فالتقاليد الإسلامية الأولى لم تقبل سوى خليفة واحد ، وذلك للحفاظ على وحدة الإدراك والتصور للذات الإلهية ، والمعتزلة أكدوا على ضرورة هذه الوحدة ، حتى فى عصور الضعف والانحلال ، فوحدة السلطة كشكل لا بد وأن ينعكس أثرها على وحدة الإدراك والعكس يؤدى خلاف ذلك .

ثالثًا : التوحيد محور الوظيفة العقائدية للسلطة السياسية ، فإن الاعتزال تنظيمًا وحركة وفكرًا كان يدرك أن التوحيد يشكل محور واجبات السلطة السياسية « حراسة الدين » فكانت حركته فى الدفاع عن التوحيد وضرب الزنادقة وكل التيارات التى حاولت الانتقاص من التوحيد ، بل إن الدعوة إلى خلق القرآن فى بدئها لم تكن إلا تصحيحًا لفهم منحرف عن التوحيد .

---

(١) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المجموع فى المحيط بالتكليف – تحقيق : د . عمر السيد عزمى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر – ١٩٦٥ – ص ٣٣ .

(٢) القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسى : كتاب أصول العدل والتوحيد ، ضمن رسائل العدل والتوحيد – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ – جـ ١ – ص ١٢١ .

التوحيد محور الوظيفة الدينية للدولة الإسلامية :

كان التوحيد محورًا أساسيًا للحركة الاعتزالية فى ممارستها للوظيفة العقيدية والدعوة ، فقد واجه تنظيم المعتزلة كل القوى التى انحرفت أو شوهت حقيقة التوحيد من زنادقة وثنوية ودهرية وبراهمة ونصرانية ويهودية ، وواجهوا أيضا الفرق التى تقول بالجبر والتشبيه .

بل إن حركة ابن أبى داود ، والتى من أجلها أدينت حركة الاعتزال وتنظيمها بكليته ، قد تجد لها ما يبررها خاصة إذا ما عرفنا أن قضية خلق القرآن وقدمه متعلقة بالتوحيد ، وكانت مواجهة المعسكر القائل بالقدم أو المتوقف لم يكن إلا حرصًا على نقاء أصل التوحيد . فقد رأت المعتزلة أن القول بقدم القرآن يعنى تعدد القدماء ، وهو ما يتصادم مع أصل التوحيد كما يتصورونه[١] ، كما رأوا أيضا أن رؤية الله تستلزم الشبه بينه وبين مخلوقاته ، لما فى الرؤية من ضرورة التجسيم وغير ذلك من صفات تجرى على الكائنات ، وترفضها فكرة توحيد الله وتنزيهه عن مشابهة خلقه .

فقد كان التوحيد محورًا للحركة السياسية للسلطة إبان الدولة العباسية التى أرادت أن تضفى على سلطتها شكل الشرعية ، فواجهت حركة الزندقة على تتابع حكامها ، باعتبار أن هذه الحركة تنتقص التوحيد ، وهذا الفهم وإن كان فهمًا شكليًا لقيمة التوحيد ، وغض النظر عن الجانب العملى الذى يضفى على التوحيد قيمة فى الحركة ، إلا أنه مازال يمثل على هذا المستوى اهتمامًا بقيمة التوحيد من جانب حركة السلطة السياسية .

إن حركة الحكام المسلمين كانت ترتبط بمواجهة حركة الزندقة التى كانت موجهة فى الأساس إلى مبدأ التوحيد ، وتفتيت الوحدة التى تتسم بها الأمة الإسلامية ، فارتبطت حركة الحكام فى الدولة العباسية ، حتى الضعفاء منهم ، بمواجهة الزنادقة مواجهة حاسمة ، وكتب التاريخ الإسلامى تؤكد هذا ، بل إن استغلال هذا الموقف المبدئى تجاه حركة الزنادقة فى إضفاء الشرعية على سياسات الحكام فى التخلص من خصومهم السياسيين ، هو أمر كان يعنى ضمنيًا على الأقل ، أن أى مساس بحقيقة التوحيد يعطى المسوغ للسلطة للتخلص من خصومها[٢] .

---

(١) لمعرفة مراحل تطور مشكلة خلق القرآن انظر على سبيل المثال : د . عبد الرحمن سالم : التاريخ السياسى للمعتزلة – ص ٢٤٠ وما بعدها ، د . فهمى جدعان : المحنة ، بحث فى جدلية الدينى والسياسى فى الإسلام – دار الشروق – عمان – الأردن – ١٩٨٩ ، حيث يتعرض الكتاب بأكمله لهذه القضية .

(٢) سنعرض لجهود المعتزلة والخلفاء العباسيين فى مواجهة الزنادقة ، فى الفصل الخاص بالشعوبية .

المبحث الثانى
البعد السياسى لأصل العدل

يقرر المعتزلة فى أصل العدل أن للإنسان قدرة وإرادة ومشيئة واستطاعة قد خلقها له خالقه ، وأنها تؤدى وظائفها بشكل مستقل وحر ، ولهذا فإن الإنسان خالق أفعاله على سبيل الحقيقة لا المجاز ، ونسبة هذه الأفعال إليه هى نسبة حقيقية ، ومن ثم فإن الجزاء ثوابًا وعقابًا هو أمر منطقى ليست فيه شبهة جور تلحق بالبارى سبحانه وتعالى[1] كما هو الحال إذا قال المرء برأى المجبرة فى هذا الموضوع[2] .

علاقة أصل العدل بمشكلة الجبر والاختيار :

يندرج مبحث الجبر والاختيار تحت أصل العدل عند المعتزلة ، وقد عالجوا فى هذا المبحث علاقة الإنسان بالذات الإلهية وتحديد الحدود الفاصلة بين فعل الإنسان وفعل الخالق ،

---

(١) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٨٩ ، جـ ٨ – تحقيق : د . توفيق الطويل ، د . سعيد زايد – الدار المصرية للتأليف والترجمة (د . ت) – ص ٨ ، لنفس المؤلف : شرح الأصول الخمسة – ص ١٣٣ .

(٢) يقوم مبدأ الجبر على نفى الفعل الحقيقى عن العبد وإضافته إلى الله ، إذ أن العبد لا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبر على أفعاله ، لا قدرة له ولا اختيار ، وإذا أثبت الجبر فالتكليف أيضا كان جبرًا . ولقد شاع هذا القول فى أول العصر الأموى ، وكثر حتى صار مذهبًا فى آخره . ومن الفرق التى قالت بالجبر : الجهمية – القطعية – النجارية – الضرارية – الحفصية – الراوندية – أهل الأثر وأصحاب الحديث – الأشعرية (المجبرة المتوسطون) .
وقد روى المعتزلة فى كتبهم الكثير من النصوص من القرآن والحديث التى تدل على مبدأ الاختيار ، وذكروا العديد من المواقف الفكرية عن مشاركة الرسول ﷺ فى الجدل حول الجبر والاختيار ، ومعارضته للجبر . كما تحدثوا عن انحياز كثير من الصحابة بعد الرسول إلى القول بحرية الإنسان واختياره . راجع فى هذا :
– القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٨ .
– قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المنية والأمل – جمعه : أحمد بن يحيى بن المرتضى – تحقيق : د . عصام الدين محمد على – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٨٥ – باب ذكر المعتزلة .
– قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المختصر فى أصول الدين – ضمن رسائل العدل والتوحيد – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ – جـ١ – ص ١٩٦ – ١٩٨ ، ٢٠٥ ، ٢١٦ – ٢٢١ .
– د . محمد عمارة : المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية – دار الشروق – ١٩٨٨ – ص ٢١ – ٢٥ ، ٢٩ – ٤٢ .
– وانظر فى معنى الجبر وتطوره : الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية – دار الفكر العربى – القاهرة – د . ت – ١٧١ – ١٨٣ .

وقضية الجزاء ثوابًا وعقابًا ، فرأوا أن فى القول بجبرية الإنسان – أى أن الإنسان مجبر على أفعاله – نفيًا للعدل عن الذات الإلهية ، ونسبة الجور إلى الله تعالى – تنزه عن ذلك – لأن فى حساب الإنسان ومثوبته وعقابه على أعمال هو مجبر على إتيانها جورًا لا محالة إذ فيه تكليف الإنسان ما لا يطيق فعله أو لا يستطيع الفكاك من إتيانه « ذلك أن الله تعالى تمدح بنفى الظلم عن نفسه مدحًا يرجع إلى الفعل حيث قال تعالى : ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾[1] وقال : ﴿ولا يظلم ربك أحدًا﴾[2] ، وقال : ﴿إن الله لا يظلم مثقال ذرة﴾[3] ، ولا يحسن أن يتمدح بنفى الظلم عن نفسه وهو غير قادر عليه »[4] والله هو « المستغنى بالحسن عن القبيح لا يختار القبيح »[5] .

وهذا الفهم الإعتزالى للعدل الإلهى كانت له الآثار العظيمة على أفعال البشر ، فليس لإنسان أن يفعل ظلمًا أو معصية ويحيلها على الله ، لادعائه أنه مجبر .

البعد السياسى لمشكلة الجبر والاختيار عند المعتزلة :

رأى المعتزلة أن الحكام الجائرين استغلوا مبدأ الجبر استغلالاً خبيثًا ، وكانوا يظلمون ويسفكون الدماء بوحى من هذه الفكرة التى وجدت عند العامة والبسطاء قبولاً واستجابة .

وقد عرض يحيى بن الحسين – وهو مفكر زيدى يجرى فى الأصول على مذهب المعتزلة ، ويقرر وجهات نظرهم – عرض هذه الفكرة عرضًا واضحًا حين ذكر أن قومًا « يقولون على الله بالجبر والتشبيه ، وينفون عنه العدل والتوحيد ، وينسبون إليه عز وجل أفعال العباد ، ويقولون إن هذا الظلم الذى نزل بهم بقضاء من الله وقدر ، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذى نزل بهم من هؤلاء الظالمين ما إذا قدر الظالم أن يظلمهم ، غير أن هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدى هذا الظالم ، وعلى هذا النحو أسلمهم ربهم وتركهم من التوفيق والتسديد وخذلهم ولم ينصرهم على ظالمهم ، وكيف ينصرهم على ظالمهم وهو المقدر لهذا الظلم عليهم الذى نزل بهم »[6] .

---

(١) سورة : فصلت – آية : ٤٦ .
(٢) سورة الكهف – آية : ٤٩ .
(٣) سورة : النساء – آية : ٤٠ .
(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٣١٥ – ٣١٦ .
(٥) المصدر السابق : ص ٣١٧ .
(٦) يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة فى النبى وآله – ضمن رسائل العدل والتوحيد – جـ ٢ – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ – ص ٨٥ – ٨٦ .

وقد ربط المعتزلة بين نظرية الجبر وبين الدولة الأموية ، فقد اتهم أبو على الجبائى ، معاوية بن أبى سفيان بأنه أول من أشاع هذا اللون من الفكر حتى يدعم سلطته وسلطانه ، ويوهم الناس أن انتقال الخلافة إليه وإلى أهل بيته إنما هو قدر الله وقضاؤه الذى يجب التسليم به والرضى عنه ، وفشا ذلك فى ملوك بنى أمية ، « وعلى هذا القول قتل هشام بن عبد الملك غيلان »[1] .

وفى هذا الإطار ينتقد القاضى عبد الجبار قيام سلطة معاوية على مبدأ الجبر ، وتبريره لاغتصابه الخلافة بمقولته الجبرية : « لو لم يرنى ربى أهلاً لهذا الأمر ما تركنى وإياه ، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره »[2] . وقوله : « أنا خازن من خزان الله تعالى ، أعطى من أعطاه الله ، وأمنع من منعه الله ، ولو كره الله أمرًا لغيره »[3] .

وقبل القاضى عبد الجبار ، وقبل الجبائى ، أكد الجاحظ هذا المعنى عن نشأة الجبر والجبرية وارتباطهما بالسياسة الأموية ، وذلك عندما تحدث عن « زياد بن أبيه » والى الأمويين على العراق ، فقال : « إنه شر ناشئ فى الإسلام ، نقضت بدعوته السنة ، وظهرت فى أيام ولايته بالعراق الجبرية »[4] .

ولهذا فقد وقف المعتزلة من خلال أصل العدل ، ينكرون فكرة الجبر هذه ، ويعلنون أن الله عادل ، وصفة العدل تقتضى ألا يؤاخذ مجرمًا بجريمة اضطر إليها اضطرارًا ، كما تقتضى ألا يثيب محسنًا بإحسان ليس له فيه قصد ولا اختيار ، وهذا معناه تقرير مسئولية الإنسان وإرادته . يقول واصل بن عطاء فى هذا : « إن البارى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر ، ويحتم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر ، والطاعة والمعصية ويستحيل أن يخاطب العبد بإفعل وهو لا يمكنه أن يفعل »[5] .

إن واصل بن عطاء بهذه المقولة يرفض أفعال أئمة الجور والظلم ، ومن ثم فإن ما يفعله أولئك ليس مقدرًا سلفًا من الله على الإنسان ، وإنما ذلك من أفعالهم وبمحض اختيارهم ، كما أن الله تعالى « لم يكن ليضع العدل ميزانًا بين خلقه وعيارًا على عباده ، وفى نظر عقولهم

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٨ ص ٤ .
(٢) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٤٣ .
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٤) الجاحظ : رسائل الجاحظ – جـ ٢ – رسالة فى ذم أخلاق الكتاب – ص ١٨٩ .
(٥) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٤٧ .

فى ظاهر ما فرض عليهم وييسر خلافه ، ويستخفى بضده ، ويعلم أن قضاءه فيهم غير الذى فطرهم على استحسانه ، وتحبب إليهم به فى ظاهر دينه ، والذى استوجب به على الشكر على جميع خلقه »[1] .

إن امتداد مفهوم العدل الإلهى إلى مفهوم العدل البشرى لم يكن إلا لتحديد المسئولية عن الظلم . وتنزيه الله عن الظلم ، لم يكن يعنى سوى إسناد هذا الظلم للبشر . وأن هذه الرؤية حين تنسحب إلى دائرة السلطة السياسية تعنى مسئولية الحاكم عن مظالمه . وهذا الفهم الاعتزالى يؤكد على الطبيعة السياسية لأصل العدل ، ورغم أنها ناقشته فى دائرة العدل الإلهى إلا أنها لم تكن تعنى بهذا إلا الإنسان وعلى وجه الخصوص الحاكم ، فأصل العدل للمعتزلة لم يكن إلا ردًّا على المجبرة والجبرية ، والتى اتخذتها الدولة الأموية أساسًا لشرعيتها[2] .

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٢٩٩ .

(٢) للتفصيل فى رؤية المعتزلة للعدل ، انظر :

– أحمد محمد المصلحى المغازى : أسس الاتفاق فى القضايا الفكرية بين المعتزلة وأهل السنة – رسالة ماجستير مخطوطة – كلية دار العلوم – جامعة القاهرة – ١٩٧٩ – ص ٢٢٤ وما بعدها .

– زكى نجيب محمود : المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى – دار الشروق – ١٩٧٥ – ص ٢٧٦ وما بعدها .

المبحث الثالث

البعد السياسى لأصل المنزلة بين المنزلتين

الجذور السياسية لأصل المنزلة بين المنزلتين :

كانت الظروف السياسية التى اضطرب بها المجتمع الإسلامى بعد مقتل عثمان ، وما تلاه من خلافة على بن أبى طالب ، وفتنة الجمل وصفين ، وظهور الخوارج ، ثم مقتل علىّ وخلافة معاوية وتحويله للخلافة من الشورى إلى الملك والوراثة .. إلى آخر تلك الأحداث . كانت السبب وراء إثارة موضوع مرتكب الكبيرة على نطاق واسع فى المجتمع الإسلامى . فأدلت كل الفرق الإسلامية بدلوها فى هذا الموضوع .

الآراء المختلفة حول قضية مرتكب الكبيرة :

تباينت الآراء حول مرتكب الكبيرة ، « فعلماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن ، لمعرفته بأن ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا ينفى عنه اسم الإيمان والإسلام »[١] . أما الخوارج فكفروا أصحاب الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب وذنب[٢] . وفى الجانب المضاد تمامًا للخوارج كان موقف المرجئة الذين فوضوا الحكم فى مرتكب الكبيرة إلى الله[٣] . أما الزيدية ، فترى أن مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة ، وذلك يتسق تمامًا مع مذهبهم ومع مبدأ الخروج عندهم ، إذ أنه يتعذر الخروج على الظالمين ومحاربتهم إلا إذا اعتبروا كفارًا ، لأن اعتبارهم مسلمين يحرم عليهم دماءهم . ويستند أئمة الزيدية فى تكفيرهم مرتكب الكبيرة كفر نعمة لا كفر شرك ، إلى واقعة استفسار أحد أنصار علىّ عن الحكم على معاوية وأتباعه ، ورد عليه : « لا والله ما هم مشركون ، ولكنهم كفروا بالأحكام وكفروا بالنعم »[٤] .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٤٣ .
(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ٧٣ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١٣٩ .
(٤) انظر : د . أحمد محمود صبحى : الزيدية – الزهراء للإعلام العربى – القاهرة – ١٩٨٤ – ص ٢٢٢ – ٢٢٣ .

حكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بالمنزلة بين المنزلتين :

حكم واصل بن عطاء على مرتكب الكبيرة أنه فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر ، فهو ليس بمؤمن ولا بكافر ، بل فاسق « لأن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنًا ، وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنًا . كما أنه ليس بكافر مطلق أيضًا لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها »[1] .

ويبرر الخياط سبب قول المعتزلة بهذا الرأى ، بأن الأمة قد أجمعت على تسمية مرتكب الكبيرة باسم « الفاسق » ، ثم اختلفوا فيما بعد ، فانفردت الخوارج فقالت هو مع فسقه كافر ، وقالت المرجئة هو مع فسقه مؤمن ، وقال الحسن البصرى هو مع فسقه منافق ، وحيث أن أوصاف الكافر والمنافق والمؤمن الواردة فى القرآن والمعروفة فى السنة لا تنطبق على مرتكب الكبيرة ، لذلك كان أصح الأقوال هو قول المعتزلة الذين سموه « فاسقًا » فقط ، تبعًا لما أجمع عليه الكل فى تسميته ، ثم حكموا عليه بالمنزلة بين المنزلتين لمفارقة أوصافه أوصاف المؤمنين والكافرين والمنافقين[2] ولم يقل أحد من المعتزلة بإيمان مرتكب الكبيرة سوى الأصم ، كما يحكى عنه الأشعرى[3] .

وهذا الأصل عند المعتزلة من المسائل الشرعية التى لا مجال للعقل فيها ، لأنه « كلام فى مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلاً »[4] فاستدلوا على هذا الأصل بدليل الإجماع لأن جميع الفرق رغم اختلافها فى تقييم مرتكب الكبيرة أهو مؤمن ، أم كافر ، أم منافق ، إلا أنها أجمعت على فسقه ، فقالوا : نأخذ بما أجمعوا عليه ، ونترك ما اختلفوا فيه فنقول إنه فاسق[5] .

ارتباط أصل المنزلة بين المنزلتين بالإمامة :

إن أصل المنزلة بين المنزلتين من أكثر الأصول ارتباطًا بالفكر السياسى عند المعتزلة ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٤٨ .

(٢) الخياط : الانتصار – ص ١٦٥ – ١٦٦ ، التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ٧٢ وانظر أيضًا : عبد المجيد الصغير : الفكر الأصولى ونشأة السلطة العلمية فى الإسلام – رسالة دكتوراه غير منشورة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة محمد الخامس – ١٩٩٣ – ص ٤٦ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ١ – ص ٢٦٩ – ٢٧٠ .

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٣٨ .

(٥) الخياط : الانتصار – ص ١٦٥ .

وخاصة فيما يخص قضية الإمامة ، فقد طبقوه وهم بصدد الإجابة عن التساؤلات التى أثيرت حول بنى أمية ، وخاصة الحاكم الأموى الأول « معاوية » فحكموا عليه بأنه فاسق من مرتكبى الكبائر[1] .

وعندما بحث المعتزلة فى الإمامة اعتبروا أن الفسق ، أى ارتكاب الكبيرة ، مما يخرج الإمام عن الأهلية للاستمرار فى منصبه ويوجب خلعه من هذا المنصب . لأنه « قد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجرى مجرى الفسق ، لأنه لا خلاف بين الصحابة فى ذلك »[2] .

أما إذا كان الحدث الذى ارتكبه الإمام فسقًا ظاهرًا ، فإنه يؤدى إلى خلعه من الإمامة ، وبطلان ممارسته لحقوق الإمام ، هكذا ذاتيًا ، حتى لو لم تطلب منه الأمة التخلى عن هذا المنصب ، لأن « ظهور الفسق يخرجه عن الإمامة من غير خلع وإخراج »[3] والفسق الظاهر فى هذا الباب مثل الكفر والموت والعجز وزوال المعرفة والجنون[4] كلها تسقط عنه صلاحيات الإمامة ، وتبطل ما يصدر عنه من تصرفات .

النتائج السياسية التى تترتب على تحديد هوية مرتكب الكبيرة :

يمكننا القول أنه بقدر ما تتعين أسماء المؤمن والفاسق والكافر ، بقدر ما تتحدد أحكام كل واحد منهم فى المجتمع السياسى قبل الآخرة ذلك أن النزاع حول مرتكب الكبيرة بين الفرق الإسلامية المختلفة لم يعن حالة المذنب فى الحياة الآخرة فحسب ، بل كانت له نتائج خطيرة حيوية من الوجهتين العملية والسياسية ، ذلك أنه لو سلمنا بمذهب الخوارج فى اعتبار مرتكب الكبيرة كافرًا ، لكانت النتيجة أنه يعتبر خارجًا على الأمة الإسلامية ، كما يعتبر زواجه بمؤمنة باطلاً ، وألا تقبل له شهادة ، وأن يستباح دمه وماله ، ثم من الناحية السياسية يصبح خلفاء بنى أمية وعمالهم وأنصارهم عاصين لله ، يجب على كل مسلم أن يثور عليهم ويحاربهم .

وعلى العكس من ذلك يسقط هذا التشدد وذاك التحريض على الثورة ضرورة إذا أخذنا

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ ق ٢ ص ٩٣ .
(٢) المصدر السابق : ق ١ – ص ٢٠٣ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٠٧ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢٣١ .

بمذهب أهل السنة فى أن الفاسق مع ذلك مؤمن ، وله من أجل ذلك أن يتمتع بكل الحقوق التى يتمتع بها كل عضو من الأمة الإسلامية ، اللهم إلا فى حالات ضئيلة .

أما المعتزلة فقد خصوا الفاسق ببعض خصائص المؤمن فى المعاملات من حيث تزويجه وأكل ذبائحه ودفنه فى مقابر المسلمين ، ولكنهم تبرءوا منه حتى يتوب ويؤوب إلى خصال الإيمان فى العمل والسلوك . ويعلل المعتزلة هذا الحكم بأن مرتكب الكبيرة مازال على إيمانه ، من الإيمان بالله والتصديق بالرسل والكتب المنزلة عليهم ، وأنه لم يقدم على صغيرة ولا كبيرة على طريق الإصرار والاستحلال ، وإلا لما كان هنالك فرق بينه وبين الكفار والمشركين فى الحكم بمقاتلتهم واستباحة أموالهم واسترقاق رقابهم فأوصاف الإيمان إذن مازالت باقية فيه على حالها ، إلا أنه وقد استبدل طريق الهدى بطريق الغواية ومرافقة إخوان الشياطين ، فكان لابد أن يكون جزاؤه من جنس ما اختاره مع رفاق طريقه ، وهو العذاب فى نار جهنم[1] .

وكما تتحدد الأحكام الخاصة بالمذنب سواء حكم عليه بالإيمان أو الفسق أو الكفر ، فى الحقوق والواجبات ، كذلك ينسحب هذا على الدار التى يقيم فيها المذنبون ، أهى دار كفر أم دار إيمان أم دار فسق . وقد أثبت جمهور المسلمين دار الإيمان ودار الكفر ، ولكن اختلفوا فى إثبات ديار أخرى كدار الفسق . فأهل السنة قالوا أن الدار دار إيمان أو دار كفر ، وليس هنالك دار ثالثة ، وبذلك قال الخوارج ، وإن اعتبروا أن الديار كلها ديار كفر وشرك فيما عدا مواطن إقامتهم[2] .

وإلى الرأى نفسه ذهب أوائل المعتزلة والزيدية ، فلم يثبت عندهم دارًا للفسق ، وعللوا نفيهم لهذه الدار : « بأن الدار إنما تثبت لاستفادة أحكام ساكنها ، ودار الفسق ليست كذلك ، إذ لا حكم يستفاد منها لساكنها ، بخلاف دار الكفر ودار الإسلام ، فإنه يستفاد من كل منهما أحكام لساكنها فوجب الاقتصار عليهما »[3] .

ولكن مع أن الفسق عند المعتزلة الأوائل حالة مؤقتة ، وليس موقفًا أو دارًا ، أى أمرًا جماعيًا ، فإن هذا الرأى أو المذهب تحول لدى بعض المعتزلة يسميهم الحاكم الجشمى « صوفية

---

(١) الخياط : الانتصار – ص ١٦٥ – ١٦٦ ، وانظر أيضًا : عبد المجيد الصغير : الفكر الأصولى ونشأة السلطة العلمية فى الإسلام – ص ٤٥ .

(٢) عبد القاهر البغدادى : أصول الدين – تحقيق : لجنة إحياء التراث العربى – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ١٩٨١ – ص ٢٧٠ .

(٣) أحمد بن يحيى بن المرتضى : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار – دار الحكمة اليمانية – اليمن – ١٩٨٨ – جـ ٥ – ص ٤٦٨ – ٤٦٩ ، مقدمة الكتاب – ص ٩٨ .

المعتزلة » إلى دار ثالثة مطالع القرن الثالث الهجرى ، فصار العالم منقسمًا لدى هذا الفريق من المعتزلة إلى ثلاثة دور : دار إسلام أو إيمان ودار كفر ودار فسق(١) .

وقد ميز أبو على الجبائى بين نوعين من البلاد : دار الإيمان ودار الكفر ، « فكل دار لا يمكن لأحد أن يقيم فيها أو أن يجتاز بها إلا بإظهار ضرب من الكفر ، أو بإظهار الرضى بشيء من الكفر وترك الإنكار له ، فهى دار كفر . وكل دار أمكن القيام فيها والاجتياز بها من غير إظهار ضرب من الكفر أو إظهار الرضا بشيء من الكفر وترك الإنكار له فهى دار إيمان »(٢) .

يبدو أن ضيق الحال بالمعتزلة فى عهد أبى على الجبائى ، دفعه إلى اتخاذ موقف متشدد فى هذه المسألة ، ولما كانت بغداد فى ذلك العصر هى مركز السلطة ومستقر الدولة والسياسة والسياسيين ، وهى مقياس بقية المدن ، إذ هى العاصمة ودار الخلافة ، فإن وصفها بدار الإيمان أو الكفر كان له قيمته حينذاك ، ويروى الأشعرى أن بغداد على قياس الجبائى دار كفر لا يمكن المقام بها عنده إلا بإظهار الكفر أو الرضا به ، كنحو القول أن القرآن غير مخلوق ، وأن الله سبحانه وتعالى لم يزل متكلمًا به ، وأن الله سبحانه أراد المعاصى وخلقها ، لأن هذا كله عنده كفر(٣) . ويرى أبو الحسن الأشعرى أن هذا القياس يجر أيضًا إلى اعتبار « مصر وسائر أمصار المسلمين دار كفر فتكون دار الإسلام كلها دار كفر »(٤) .

ويمكننا القول أن الخوارج هم أول من أثار مسألة اعتقادات خصومهم ، وهل هم مؤمنون أم كفار ، فقال المتطرفون منهم ، وهم الأزارقة والصفرية ، إن المذنبين المصرين كفرة مشركون ، وانسحب ذلك عندهم على « الدار » أو المستقر الذى يقيم فيه المذنبون فحكموا بأن الدار التى يغلب عليها هؤلاء دار كفر وشرك ، وبناءً على رأيهم هذا شنت فرقهم المتطرفة حربًا شعواء على سائر المسلمين الآخرين استمرت زهاء قرن ونصف(٥) .

---

(١) المصدر السابق : المقدمة – ص ٩٨ ، جـ ٥ – ص ٤٦٨ – ٤٦٩ ، الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٦٣ – ٤٦٤ ، وانظر عن الهجرة من دار الظالمين عند الهادى يحيى بن الحسين والقاسم الرسى ، كممثلين للزيدية ، د . على محمد زيد : معتزلة اليمن ، دولة الهادى وفكره – مركز الدراسات والبحوث اليمنى بصنعاء ، ودار العودة ببيروت – ١٩٨١ – ص ١٩٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٦٤ .

(٣) المصدر السابق : ونفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق : ونفس الصفحة .

(٥) انظر عن آراء الخوارج فى الولاء والبراءة والدار والهجرة : عوض خليفات : الولاء والبراءة والوقوف عند الإباضية – مجلة مجمع اللغة العربية – الأردن – مجلد ٢ – عدد ٥ – ٦ – ١٩٧٩ – ص ١٤٤ – ١٦٣ .

المبحث الرابع

البعد السياسى لأصل الوعد والوعيد

تعنى المعتزلة بالوعد أن من أطاع الله دخل الجنة ، وأن وعد الله بذلك صدق لا يمكن أن يتخلف عن الوقوع ، لأن حقيقة الوعد هو كل خبر يتضمن وصول نفع إلى الموعود ، سواء كان عن طريق الاستحقاق أو عن طريق التفضل ، فالله قد وعد المطيع بالثواب الذى يستحقه[1] .

أما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه فى المستقبل ، وهو فى الشرع إخبار الله للعاصين بأن لهم العقاب الشديد[2] ، وقد اعتبر معتزلة بغداد أن عقاب الله للعاصى لطف فى الحقيقة ، « واللطف يجب أن يكون مفعولاً بالمكلف على أبلغ الوجوه . ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب على الله تعالى فمعلوم أن المكلف متى علم أنه يفعل به ما يستحقه من العقوبة على كل وجه كان أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب الكبائر »[3] .

إذن فالله تعالى قد وعد المطيعين بالثواب ، وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب[4] .

وحول هذا الأصل كان خلاف المعتزلة مع المرجئة الذين فصلوا بين الإيمان والعمل : واعتقدوا أن الله قد يدخل الذين اقترفوا الخطايا الجنة ، ويشملهم برحمته ، وأنه قد يعاقب بدون فعل . وهذا يعنى فى نظر المعتزلة أنه غير صادق الوعد والوعيد ، وإغراءً على فعل القبيح والمنكر، وتشجيعًا للمخطئين على الاستمرار فى اقتراف المعاصى ، والركون إلى الرحمة أو الشفاعة ، فيصبح بالتالى وعدالله ووعيده عبثًا لاطائل من ورائه إذ يتساوى المطيعون والعاصون .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٣٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٣٥ .
(٣) المصدر السابق : ص ٦٤٦ – ٦٤٧ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٣٦ .

فالمرجئة على حد قول القاسم بن إبراهيم الرسى « رخصوا المعاصى ، وأجمعوا أهلها فى الجنة ، بلا رجوع ولا توبة ، وشككوا الخلق فى وعيد الله ، وزعموا أن من ارتكب كبيرة من معاصى الله مؤمن كامل الإيمان عند الله بعد أن يكون مقرًا بالتوحيد ، فكان فى قولهم ذلك انتهاك حرمات الله وتعدى حدوده ، وقتل أوليائه ، وخفر (نقض) ذمته ، واستخفاف بحقه ، والفساد فى الأرض ، والعمل بالظلم فى عباده »[1] .

وهذا الأصل ، وثيق الصلة بأصل العدل ، لأنه متعلق بالجزاء الواجب على ما قدمت يد الإنسان المكلف من أعمال ، ومن ثم أدرجه المعتزلة تحت أصل العدل فى كثير من مباحثهم .

كما أن هذا الأصل وثيق الصلة بالصراع السياسى الذى دار فى ذلك العصر ، إذ كانت المرجئة بإنكارها صدق الوعيد وبقولها بالإرجاء إنما تخدم المتغلبين على السلطة ، الذين حولوها من الشورى إلى التغلب ، فسلبوا الإنسان المسلم ، ما قرره له الإسلام من حرية واختيار ، كما كان فكر المرجئة يملى للظالمين ويمد لهم حبال الأمل فى النجاة ، بينما كان فكر المعتزلة يحكم عليهم بالفسق والخلود فى النار .

وكما طبق المعتزلة رأيهم فى الوعيد على الحكام والجائرين ، فقد طبقوه أيضًا على الفسقة مرتكبى الكبائر من المسلمين ، « ذلك لأن آيات الوعيد هى واردة بلفظة تتناول الفسقة كتناولها للكفرة » [2] فالوعيد الوارد عن الله تعالى ليس بمقصور تناوله على الكفار دون الفساق ، ولا على الكفر دون الفسق ، كما حكى عن بعض المرجئة مثل المريسى من أن الفاسق « ليس بمعنى بآيات الوعيد قطعًا، وذلك لأن آيات الوعيد هى واردة بلفظة تتناول الفسقة كتناولها للكفرة »[3] .

ولتدعيم فكرتهم أيضًا وتطبيقها على الحكام الجائرين ، فقد أنكروا الشفاعة من الرسول أو غيره ، يوم القيامة لأحد من الفسقة ، وقصروا إمكان حدوث هذه الشفاعة للمؤمنين دون الفسقة ، وقالوا : « إن الذى عندنا أن هذه الشفاعة تثبت للمؤمنين دون الفاسقين »[4] .

(١) القاسم الرسى : كتاب أصول العدل والتوحيد – ضمن رسائل العدل والتوحيد – جـ ١ – ص ١٢١ .
(٢) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المجموع المحيط بالتكليف – مخطوط مصور بدار الكتب المصرية – السفر التاسع والعشرون – اللوحة ٦٠ ب .
(٣) المصدر السابق ونفس اللوحة .
(٤) المصدر السابق : اللوحة ٧٨ ب ، ٧٩ أ .

وبذلك نجد أن المعتزلة قد استغلوا أصل الوعد والوعيد استغلالاً ظاهرًا فى معاركهم السياسية ضد عسف الحاكمين ، فلا تجرى أمور الحساب فى رأيهم على غير قاعدة . والحاكم الطاغى الذى يخيل له أن طغيانه قد يصادف من الله تجاوزًا وصفحًا ، مخطئ فى التصور ، فوعيد الله للعصاة ، ووعده للطائعين أيضًا ، لا يمكن أن يتخلفا ، لقول الله تعالى : ﴿ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد﴾[1] .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٣٦ ، والآية سورة ق : آية ٢٩ .

المبحث الخامس

البعد السياسى
لأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر

اتفق العلماء المسلمون على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، بلا خلاف من أحد منهم ، استنادًا لقول اللّه تعالى : ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[١] إلا أنهم اختلفوا فى كيفيته[٢] كما سنوضح فى الصفحات القادمة .

أما المعتزلة فقد اعتبرت الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر خامس أصولها التى بنت عليها مذهبها ، وهو عندها وثيق الصلة بالسياسة ، بل هناك من ذهب إلى أنه ليس من أصول المعتزلة الخمسة ، ما يمكن أن يعتبر مبدأ سياسيًا إلا الأخير[٣] . فهو يعد قمة العمل السياسى الذى يوجب الثورة على أى انحراف فى المجتمع عن أصول العدل والتوحيد ، سواء أكان هذا الانحراف من الإمام أو من الرعية ، فهدف المعتزلة من تطبيق هذا الأصل هو « أن لا يضيع المعروف ، ولا يقع المنكر »[٤] .

وقد أفاض المعتزلة فى شرح هذا الأصل ، ووضعوا له شروطًا ، وفرقوا بين شقيه ، فرأوا « أن فى الأمر بالمعروف يكفى مجرد الأمر به ، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه ، وليس كذلك النهى عن المنكر ، فإنه لا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعًا »[٥] ، « كما أن الأمر بالمعروف تابع للمأمور به ، إن كان واجبًا فواجب وإن كان ندبًا فندب ، وأما النهى عن المنكر فواجب كله ، لأن جميع المنكر تركه واجب لاتصافه بالقبح »[٦] .

---

(١) سورة آل عمران : آية ١٠٤ .

(٢) أبو محمد على بن أحمد بن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل - مكتبة المثنى - بغداد - د .ت - جـ٤ - ص ١٧١ .

(٣) ضياء الدين الريس : النظريات السياسية الإسلامية - ص ٧٩ .

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - ص ٧٤١ .

(٥) المصدر السابق : ص ٧٤٤ .

(٦) الزمخشرى : الكشاف - جـ ١ - ص ٣٩٧ .

ولأهمية هذا الأصل عند المعتزلة ، فقد جعلته من الأصول ، بينما هو عند أهل السنة من الفروع ، وتشترك الخوارج مع المعتزلة فى اعتبار هذا الأصل من الأصول[1] . ويبرر ابن أبى الحديد سبب جعل هذا المبدأ من الأصول ومدى أهميته بالقول : « إعلم أن النهى عن المنكر والأمر بالمعروف عند أصحابنا أصل عظيم من أصول الدين ، وإليه تذهب الخوارج الذين خرجوا على السلطان متمسكين بالدين وشعار الإسلام مجتهدين فى العبادة لأنهم إنما خرجوا لما غلب على ظنونهم أو علموا جور الولاة وظلمهم وأن أحكام الشريعة قد غيرت وحكم بما لم يحكم به اللّه . وعلى هذا الأصل تبنى الإسماعيلية من الشيعة قتل ولاة الجور غيلة . كما أنه كان الدافع لأصحاب الزهد فى الدنيا إلى الإنكار على الأمراء والخلفاء ومواجهتهم بالكلام الغليظ لما عجزوا عن الإنكار باليد جملة . فهو أصل شريف أشرف من جميع أنواع البر والعبادة كما قال أمير المؤمنين عليه السلام » [2] .

ومع اتفاق الخوارج مع المعتزلة فى هذا المبدأ ، إلا أنهم يصدرون عن نظرة مغايرة تمامًا لنظرة المعتزلة ، فالخوارج فى مجموعهم يسوون بين دار الإسلام ودار الكفر ما دام المسلمون لا يعتنقون مبادئهم ، ولهذا فإنهم يعتبرون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هنا نوعًا من جهاد الكفرة . أما المعتزلة فإنهم لا يعتبرون أنفسهم يقاتلون كفارًا ، بل فاسقين ترجى توبتهم ورجوعهم إلى الهدى .

على من يجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ :

هناك سؤال يتبادر إلى الذهن وهو : على من يجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ أعلى صفوة مختارة من الأمة ، فيكون فرض كفاية على هذه الصفوة أن تقوم به نيابة عن الكافة ، أم هو واجب على جمهور الأمة ؟ .

تفرق المعتزلة بخصوص الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بين ضربين : **أحدهما** : ما يقوم به إلا الأئمة ، **والثانى** : ما يقوم به كافة الناس . فإقامة الحدود ، والدفاع عن الدولة وثغورها ، وحفظ بيضة الإسلام ، وتجييش الجيوش وتسييرها ، وتنصيب القضاة والأمراء ، ومثلها من الأمور العامة التى تجل عن سلطان الأفراد وقدراتهم ، هى من متعلقات الإمام وواجباته ، أما الأمور التى يستطيع فيها الفرد أن يكون مؤثرًا مثل النهى عن الخمر والزنا

(١) محمد بن محمد أبو حامد الغزالى : إحياء علوم الدين – تحقيق : د . بدوى طبانة – مؤسسة الحلبى – د .ت – جـ ٢ – ص ٤٠٨ .

(٢) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ١٩ – ص ٣١١ .

والسرقة وغيرها مما ماثلها ، فإن القيام بها واجب على الجميع ، وإن كان الرجوع للإمام والدولة أولى فى جميع الحالات[1] . « فإن أكثر ما يدخل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، لا يقوم به إلا الأئمة »[2] .

وأما ما يخص الأمة ، فإن المعتزلة ترى أنه من فروض الكفايات « لأنه لا يصلح له إلا من علم بالمعروف ونهى عن المنكر ، وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته وكيف يباشره ، فإن الجـــاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر ، وقد يغلظ فى موضع اللين أو يلين فى موضع الغلظة ، وينكر على من لا يزيده الإنكار عليه إلا تماديًا » [3] « فإن الغرض هو وقـــوع ذلك المعروف وألا يقع المنكر ، فإن اتفق من بعضهم الأمر به ، فقد سقط وجوبه عن الباقين »[4] .

طريق معرفة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

بعد اتفاق المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، يختلفون فى طريق العلم بهذا الوجوب ، فأبو على الجبائى يرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر يجب عقلاً ، سواء أورد السمع بذلك أم لم يرد ، ولم يخص بالوجوب بعض أنواعه دون بعض[5] ، بل يرى أن الوجوب العقلى يتفوق على الوجوب السمعى « إذ لو لم يكن الطريق إلى وجوب هذا الأمر عقلاً ، لكان ينبغى أن يكون المكلف مغريًا بفعل القبيح ، ويكون فى الحكم كمن أبيح له ذلك »[6] وقد انفرد أبو على برأيه هذا عن عموم المعتزلة التى تولت مبدأ الوجوب الشرعى وأقرته .

أما ابنه أبو هاشم فيرى أن السمع هو طريق العلم بهذا الأصل ، إلا فى حالة واحدة هى التى ينضم فيها طريق العقل إلى طريق السمع ، وهى تلك التى يرى الإنسان فيها ظلمًا يقع على غيره فتحرك رؤية هذا الظلم فى قلب الرائى المضض والامتعاض ، عند ذلك يجب النهى عن المنكر عقلاً ، كما وجب عن طريق السمع أيضًا[7] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٨ .
(٢) المصدر السابق : ص ٧٤٩ .
(٣) الزمخشرى : الكشاف – جـ ١ – ص ٣٩٦ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف – السفر الثالث والثلاثون – اللوحة ١٧٥ ب من المخطوط ، ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ١٩ – ص ٣١٨ .
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٣ .
(٦) المصدر السابق : ص ١٤٢ – ١٤٣ ، ٧٤٣ .
(٧) المصدر السابق : ص ١٤٣ .

وقد ناصر القاضى عبد الجبار شيخه أبا هاشم ، مع تفصيل لكيفية وجوب الأمر والنهى ، ورد على أبى على ، واحتج لرأيه ورأى أبى هاشم [1] ، فالقاضى يشدد على الجانب السمعى من خلال مصادر المشروعية الإسلامية وهى الكتاب والسنة والإجماع . فمن الكتاب قوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر﴾[2] وقوله تعالى حاكيًا عن لقمان : ﴿يا بنى أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر﴾[3] ، ومن السنة قوله ﷺ « ليس لعين ترى اللّٰه تعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل »[4] .

ولكن يكون هذا الأصل فرض عين إذا « غلب فى ظن كل واحد أنه إن لم يقم هو به لم يقم غيره به »[5] ، فالإطلاق فى الحكم بأن هذا الفرض من فروض الكفاية أو العين ، موقف فكرى خاطئ ، لأن الأمر هنا نسبى مرتبط بتحقيق هذا الهدف ، سواء أكان ذلك بواسطة البعض أو بواسطة الكل ، ووجوبه على الكل يصبح قائمًا ليس فى حالة تحقق عدم قيام البعض به فقط ، بل فى حالة الظن بعدم وقوعه من الغير .

وفى هذا الصدد انتقد المعتزلة رأى الإمامية والأصم من المعتزلة ، الذين قالوا : إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو من سلطات الإمام لا الأفراد ، وأن ذلك موقوف عليه ومتوقف على وجوده ، فأنكروا هذا الرأى « لأن الدلالة التى دلت على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع ، لم تفصل بين أن يكون هناك إمام وبين أن لا يكون »[6] .

ويؤكد رأى المعتزلة هذا ابن أبى الحديد بقوله : « أما الناهى عن المنكر ، فهو كل مسلم تمكن منه واختص بشرائطه ، لأن اللّٰه تعالى قال : ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر﴾[7] ولإجماع المسلمين على أن كل من شاهد غيره تاركًا للصلاة غير محافظ عليها ، فله أن يأمره بها بل يجب عليه ، إلا أن الإمام وخلفاءه أولى بالإنكار بالقتال لأنه أعرف بسياسة الحرب وأشد استعدادًا لآلاتها »[8] .

---

(١) انظر هذا الرد فى : المصدر السابق : ص ٧٤٢ – ٧٤٤ .
(٢) سورة : آل عمران – آية ١١٠ .
(٣) سورة : لقمان آية – ١٧ .
(٤) رواه الترمذى وابن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٣٥٠ .
(٥) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف – السفر الثالث والثلاثون – اللوحة ١٧٥ ب من المخطوط .
(٦) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٨ .
(٧) سورة : آل عمران – آية ١٠٤ .
(٨) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ١٩ – ص ٣١٠ ، الزمخشرى : الكشاف – جـ ١ – ص٣٩٨ .

شروط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

إن وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مقيد عند المعتزلة بتوافر عدد من الشروط التى تجعل هذا الأمر وذاك النهى مثمرًا ، مخافة أن يأتى الأمر والنهى بضد المطلوب وهذه الشروط هى(١) :

١ – يجب التأكد أن المأمور به هو من المعروف ، والمنهى عنه هو من المنكر ، بل لابد من بلوغ درجة العلم بقيام المنكر حيث يجب حينئذ النهى عنه .

٢ – أن يكون المنكر الذى يجب النهى عنه قائمًا مشاهدًا .

٣ – ألا يؤدى النهى عن ذلك المنكر إلى حدوث منكر أشد من المنهى عنه .

٤ – أن يكون واضحًا أن النهى عن ذلك المنكر سوف يحدث تأثيرًا إيجابيًا ، وأنه لن يذهب عبثًا ، أو على الأقل أن يغلب ذلك على الظن ، وإلا إذا افتقد ذلك الشرط ، فبعض المعتزلة يرى أن يحسن النهى لأنه بمثابة استدعاء الغير إلى الدين ، كما رأى آخرون إنه لا يحسن لأنه عبث لا طائل من ورائه .

٥ – أن يعلم أو يغلب على الظن أن النهى عن المنكر لن يؤدى إلى وقوع ضرر فى المال أو فى النفس للناهى عن المنكر ، ولكن هذا الشرط الأخير ليس على إطلاقه ، لأنه إن علم أن السكوت فى هذه الحالة إذلال للدين وإماتة لصوت الحق ، قبح منه السكوت ، وكان عليه أن يجأر بكلمة الحق ولو دفع حياته ثمنًا لها . ومن هذه الزاوية يفسر المعتزلة خروج « الحسين بن على » على « يزيد بن معاوية » فرغم أن الحسين كان قليل العدد ضعيف العدة ، لم يؤثر السلامة والقعود ، وأوجب على نفسه الخروج فى معركة كان يعرف أنها خاسرة . ولكن لما كان قعوده يعد تخاذلاً واستكانة ، آثر الخروج والشهادة على حياة لا تضحية فيها ولا عز بل ذل للدين والداعية إليه .

وفى الحالات التى ينتفى فيها وجوب النهى عن المنكر لفقدان الشروط الواجب توافرها ، فإن المعتزلة ترى وجوب إظهار الكراهية والرفض للمنكر وأهله ، وخاصة بالنسبة لمن يتوهم منه الرضا به ، أما من لا يتوهم منه ذلك ، فإن إنكاره ورفضه معلومان حتى دون إظهار أو إعلان(٢) .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٢ – ١٤٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٤٤ ، الزمخشرى : الكشاف – جـ ١ – ص٣٩٧ – ٣٩٨ .

وسائل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر :

هناك خلاف بين الفرق الإسلامية حول وسيلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وبالذات فى استخدام القوة والثورة والخروج المسلح . فأصحاب الحديث انفردوا وحدهم دون فرق الإسلام ، بتحريم السيف وإنكار الخروج المسلح على أئمة الجور ، وقالوا : « إن السيف باطل ، ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته ، وإن كان فاسقًا . وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه »[1] .

والشيعة الإمامية قيدوا جواز استخدام السيف والخروج المسلح بحالة قيام الإمام ، فإذا خرج الناطق وجب سل السيوف حينئذ معه . أما قبل خروجه فلا تسل السيوف[2] .

أما الخوارج والزيدية وطوائف من أهل السنة ، فإنهم يوجبون الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالوسائل الثلاث : السيف واليد والقلب [3] .

أما المعتزلة فإنهم يوجبون استخدام السيف ، واستدلوا على ذلك بقول اللّه سبحانه وتعالى : ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ [4] وقوله : ﴿فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله﴾[5] وقوله : ﴿لا ينال عهدى الظالمين﴾[6] .

كما ساق المعتزلة للتدليل على وجوب استخدام السيف فى تقويم سياسة الأمة ، العديد من الأحاديث النبوية[7] ، مثل الحديث الذى رواه حذيفة ، قال : قلت يا رسول اللّه ، أيكون بعد الخير الذى أعطينا شر ، كما كان قبله ؟ قال : « نعم ، قلت : فيم نعتصم ؟ قال : بالسيف » [8] وقول الرسول ﷺ : « ستكون هنات وهنات ، فمن أراد أن يفرق بين هذه الأمة وهى جميع فاضربوه بالسيف كائنًا من كان »[9] وقد روى عنه عليه السلام أنه قال : « من رأى منكرًا فاستطاع أن يغيره بيده فليفعل »[10] .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٥١ – ٤٥٢ .
(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل – جـ ٤ ص ١٧١ .
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ١ ص ٢٧٨ ، ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ١٧١ .
(٤) سورة : المائدة – آية ٢ .
(٥) سورة : الحجرات – آية ٩ .
(٦) سورة : البقرة آية ١٢٤ .
(٧) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٧٤ .
(٨) رواه أبو داود والترمذى – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٣ – ص ٢٣٠ .
(٩) رواه مسلم وأبو داود والنسائى وأحمد بن حنبل ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى – جـ ٥– ص١٢٨ .
(١٠) رواه أبو داود وابن ماجه ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى – جـ ٤ – ص ٤٠ .

أما المعتزلة البغداديون فيلتمسون فى كلام على بن أبى طالب رضى الله عنه الأدلة على وجوب الخروج بالسيف على أئمة الجور، وذلك بعد القرآن والسنة، خاصة قوله: « يأيها المؤمنون، من رأى عدوانًا يعمل به، ومنكرًا يدعى إليه، فأنكره بقلبه، فقد سلم وبرئ، ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة اللّه هى العليا وكلمة الظالمين هى السفلى، فذلك الذى أصاب سبيل الهدى، وقام على الطريق، ونور فى قلبه اليقين » [١] .

وكذلك قوله يتحدث عن أصناف الناس « فمنهم المُنكِر للمنكر بيده ولسانه وقلبه، فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه والتارك بيده، فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير، ومضيع خصلة، ومنهم المنكر بقلبه، والتارك بيده ولسانه، فذلك الذى ضيع أشرف الخصلتين من الثلاث وتمسك بواحدة، ومنهم تارك لإنكار المنكر بلسانه وقلبه ويده، فذلك ميت الأحياء، فما أعمال البر كلها، والجهاد فى سبيل اللّه، عند الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا كنفثة في بحر لجى، وأن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لايقربان من أجل، ولاينقصان من رزق، وأفضل من ذلك كله كلمة عدل عند إمام جائر[٢] » .

كما امتلأت الصفحات التى كتبها المعتزلة فى هذا الأمر بالصياغات المشحونة بالثورة والحماس، من أمثال قول بشير الرحال « إنى لأجد فى قلبى حرًا لا يذهبه إلا برد العدل أو حر السنان » [٣] . ووصفهم الحكام الظلمة بأنهم فراعنة يجب الخروج عليهم، إذ أن « من كان فى يده أمر أو نهى وكان فعله مخالفًا للكتاب والسنة فهو فرعون من الفراعنة »[٤] .

ولكن رغم قول المعتزلة بالسيف، فإنهم قد رأوا التدرج فى الوسائل المستخدمة، فمهام القيام بهذا المبدأ ووسائل تنفيذه، تقتضى أن يكون متدرجًا متصاعدًا، وعلى ذلك ينبغى إنفاذ الأمر الأسهل، فلا يجب تجاوزه إلى الأمر الأصعب، ويتحقق العلم بهذا التدرج عقلاً وشرعًا .

أما عقلاً، فإذا تمكن تحقيق الهدف بالأمر السهل، فلا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب[٥] .

---

(١) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ١٩ – ص ٣٠٥ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٠٦ .
(٣) الجاحظ: البيان والتبيين – تحقيق : حسن السندوبى – المطبعة الرحمانية – القاهرة –١٩٣٢–جـ١– ص٢٥٩ .
(٤) يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة اللّه من العدل والتوحيد–ضمن رسائل العدل والتوحيد–جـ ٢– ص٨٤ .
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٤ .

وأما من الناحية الشرعية ، فإن الآية ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما ، فإن بغت إحداهما على الأخرى ، فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله﴾[1] تتضمن أمرًا إلهيًا يوجب إصلاح ذات البين أولاً ، ثم بعد ذلك بما يمليه ، إلى أن انتهى إلى المقاتلة [2] .

كما أكد الأشعرى نفس المعنى وهو التدرج فى الوسائل عند المعتزلة حيث يقول : « أجمعت المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف ، كيف قدروا على ذلك »[3] . كما قرر ابن حزم نفس الرأى بذهاب المعتزلة « إلى أن سل السيوف فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك ، قالوا : فإذا كان أهل الحق فى عصابة يمكنهم الدفع ولا ييئسون من الظفر ففرض عليهم ذلك وإن كانوا فى عدد لا يرجون لقلتهم وضعفهم بظفر كانوا فى سعة من ترك التغيير باليد »[4] .

وبهذا نجد أن المعتزلة قد أيدوا استعمال القوة فى التغيير على أساسين **أولهما** : اتباع الطريق الأسهل فى التغيير دائمًا ، فلو أن المنكر يمكن أن يدفع بالقول أو باللسان ، فلا يجوز العدول عن القول إلى السيف . **وثانيهما** : أن لا يكون من نتيجة استعمال القوة ضياع المعروف ووقوع منكر جديد .

هذه هى أصول المعتزلة الخمسة . كان الهدف من مناقشتها ، محاولة استخلاص ما تنطوى عليه من دلالات سياسية ، لأن هذه الأصول هى الأساس الذى قامت عليه آراء المعتزلة السياسية فى قضية الحكم والحاكم ، ومشروعية الخروج عليه ، وشروط الحاكم العادل ، وما شابه هذه المسائل السياسية .

---

(١) سورة : الحجرات – آية ٩ .
(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ١٤٤ .
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ١ ص ٢٧٨ .
(٤) ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ١٧١ .

الفصل الثالث

موقف المعتزلة
من النظريات الشيعية
فى الإمامة

المبحث الأول : تطور العلاقة بين المعتزلة والشيعة

المبحث الثانى : نقد المعتزلة للنظريات الشيعية فى الإمامة

المبحث الأول

تطور العلاقة بين المعتزلة والشيعة

ما من فرقة ارتبطت تاريخيًا بالمعتزلة على النحو الوثيق الذى ارتبطت به الشيعة ، ولما كانت الشيعة طوائف مختلفة ، لم تكن المعتزلة مع كل هذه الطوائف على علاقة متساوية ، فخاصمت بعضها ، واتصلت ببعضها الآخر اتصالاً يختلف شدة وضعفًا حسبما يذهب إليه كل منها فى عقائده ، ويهمنا مناقشة علاقة المعتزلة بالفرق الشيعية التى كانت على صلة بالمعتزلة فى خلال تاريخهم السياسى وهم الزيدية والإمامية على النحو الآتى :

علاقة المعتزلة بالشيعة الزيدية :

كانت صلة الزيدية بالمعتزلة أقوى منها بغيرهم من فرق الشيعة ، وترجع هذه الصلة إلى أيام زيد بن على الذى تتلمذ لواصل بن عطاء رأس المعتزلة ، واقتبس منه أصول الاعتزال ، وأصبح جميع أصحابه معتزلة ، إلا من خرج عليه منهم .

ويصف الملطى الفرقة الرابعة من الزيدية بأنهم معتزلة بغداد ، وفى ذلك يقول :« إن الفرقة الرابعة من الزيدية هم معتزلة بغداد ، يقولون بقول جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب الهمدانى ومحمد بن عبد الله الإسكافى ، وهؤلاء أئمة معتزلة بغداد ، وهم زيدية يقولون بإمامة المفضول على الفاضل ويقولون : إن عليًا أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ لا يسبقه أحد بالفضل من الأمة »[1] .

ويعد القاسم بن إبراهيم الرسى من أهم الشخصيات الزيدية التى بدأت بإحكام العلاقة بين الزيدية والمعتزلة ، كما أنه يعد الأساس لفرع من الزيدية أسس لنفسه قاعدة فى اليمن استمر تأثيرها إلى ما يزيد عن ألف سنة ، وأول أثر معتزلى نعثر عليه فى أعمال وصلتنا لإمام من أئمة الزيدية هو ما نجده فى أعمال القاسم بن إبراهيم الرسى[2] .

وقد اشتركت المعتزلة مع الزيدية فى مبايعة محمد النفس الذكية وإبراهيم ، ابنى عبد الله بن الحسين بمكة فى أواخر عهد بنى أمية ، وانضوى المعتزلة والزيدية بزعامة عيسى بن زيد بن على

---

(١) الملطى : التنبيه – ص ٣٩ .

(٢) د .على محمد زيد : معتزلة اليمن ، دولة الهادى وفكره – ص ٣١ .

تحت لواء إبراهيم بن عبدالله فى العراق فى محاربة أبى جعفر المنصور ، وظلوا على ولائهم لإبراهيم ، حتى قتل وقتلت المعتزلة بين يديه[١] .

علاقة المعتزلة بالشيعة الإمامية :

التناقض الفكرى بين المعتزلة والشيعة الإمامية

اشتهر عن المعتزلة وعلاقتها بالشيعة الإمامية أنهما تقاربا حتى كادا أن يتحدا . ولكن هذا الرأى فيه غلو كبير ، لأن الباحث فى جذور العلاقة بين المعتزلة والشيعة يجدها منبته تمامًا ، نظرًا للتناقض الشديد بين فكر الطائفتين .

فالمعتزلة هم أهل التنزيه المطلق لذات الله ،والإمامية المتقدمون كهشام بن الحكم ، وهشام ابن سالم الجواليقى وغيرهما ، يذهبون إلى التشبيه والتجسيم[٢] . كما أن المعتزلة يعتمدون على العقل اعتمادًا واضحًا فى تقرير الحقائق ، فى الوقت الذى يستمد الشيعة فيه حقائقهم من الإمام المعصوم ، وترى الشيعة أن طاعة الإمام أصل من أصول الإيمان لا يتحقق إيمان الشيعى إلا بالتسليم به ، فى حين أن المعتزلة يرون الخروج على الإمام إذا انحرف تطبيقًا لمبدئهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والمعتزلة ينكرون الشفاعة إنكارًا تامًا حتى يتحقق وعد الله للمؤمنين ووعيده للكافرين ،لأن هذا مما يقتضيه عدل الله ويستلزمه ،فى حين أثبتت الشيعة الشفاعة ليس للأنبياء فقط ، بل لأئمتهم أيضًا ، إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يلتقى المعتزلة مع الإمامية فيه ، مما يتعلق بالنص على الإمام ، وقولهم بالغيبة والرجعة وما شابه ذلك .

ومعظم هذه الأشياء فروق أصولية جوهرية ، جعلت المعتزلة والإمامية يتباعدان فى الأساس ، ولما كانت هذه الفروق غير متحققة بين المعتزلة والزيدية ، فقد أمكن معرفة سر التقارب بينهما منذ البداية ، واستمرار هذا التقارب وتوثقه بعد ذلك .

لم يكن غريبًا إذن أن يكون العداء سافرًا واضحًا بين المعتزلة والإمامية ، وأن يتبادل مفكرو الطائفتين الطعن فى عقائد الطائفة الأخرى حتى أواخر القرن الثالث الهجرى ، فالجاحظ هاجم الشيعة الإمامية هجومًا مرًا فى كتابه « فضيلة المعتزلة » وتصدى للرد عليه ابن الراوندى فى كتابه « فضيحة المعتزلة » وقد انبرى الخياط للرد على ابن الراوندى وذلك فى كتابه : « الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد » والخياط هو أحد أئمة مدرسة بغداد المعتزلية .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ١ – ص ٧٩ .

(٢) تقى الدين أحمد بن على المقريزى : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار – دار صادر – بيروت – د .ت – جـ ٢ – ص ٣٥٢ ،الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١٨٤ .

ومن يقرأ « الانتصار » يقف على حقيقة هامة ، وهى أن اللقاء بين المعتزلة والشيعة يكاد يكون مستحيلاً ، فعندما اتهم الجاحظ الرافضة فى كتابه السالف الذكر بأنهم يقولون : إن الله صورة وأنكر ذلك ابن الراوندى ، رد الخياط عليه بقوله : « إنك لتضر الرافضة بنفيك عنها قولاً هو عندها التوحيد الصحيح ، ولهى أشد عليك فى نفيك عنها القول بأن الله صورة من المعتزلة . وبعد فهل كان على الأرض رافضى إلا وهو يقول : إن الله صورة ، ويروى فى ذلك الروايات ، ويحتج فيه بالأحاديث عن أئمتهم ، إلا من صحب المعتزلة منهم قديمًا فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ولم تقربه »[1] .

ويتهم الخياط الإمامية بالخروج عن الملة بسبب قولهم فى الرجعة فيقول : « والأمة كلها إلا أهل الإمامة تنكر القول بالرجعة وتدفعها وتكفر قائلها وتخرجه من الإسلام ، ولعلم الرافضة بخروجها من الإسلام عند الأمة فى قولها بالرجعة قد تواصوا بكتمانها ، وألا يذكروها فى مجالسهم ، ولا فى كتبهم إلا فيما قد أسروه من الكتب ولم يظهروه »[2] .

ويرى الخياط أن الإمامية لا يؤمنون بالقدر بالمعنى الذى يعتقده المعتزلة ، لأنهم يقولون : « إن الكافر كفر لعلة ، وأن الله يشاء كل فاحشة ، ويريد كل معصية »[3] وشن الخياط حملة عنيفة على آرائهم فى الإمامة ، واتهمهم بأن غلوهم فى أوصاف الإمام يشبه غلو النصارى فى المسيح عليه السلام[4] .

إن ما ورد فى رد الخياط على الشيعة الإمامية يؤكد أن الاعتزال والتشيع لا يمكن أن يجتمعا ، لأن أصولهما مختلفة تمامًا . فإذا أضفنا إلى ذلك أن الخياط ينتمى إلى مدرسة بغداد المعروفة بميولها الشيعية ، تأكد لنا صدق ما ذهبنا إليه .

الأسباب السياسية لتقارب المعتزلة والشيعة :

مع هذا التناقض الصارخ فى أصول المذهبين والذى قرره أحد أعلام المعتزلة ، سنجد الخصومة بين المعتزلة والشيعة توشك أن تزول فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، وتتأكد المصالحة ويتم التلاقى بينهما فى القرن الرابع الهجرى فى ظل دولة بنى بويه الشيعية ، فما هى الظروف التى هيأت لقاءهما رغم تباعد أصولهما ؟

---

(١) الخياط : الانتصار – ص ١٤٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٣٢ .
(٣) المصدر السابق : ص ٦ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٦٢ .

يمكن إرجاع أسباب هذا اللقاء بين المعتزلة والشيعة إلى أسباب سياسية ، فقد فقد المعتزلة مكانتهم السياسية والفكرية بعد أن انقلب عليهم المتوكل ، ومن هنا شعر المعتزلة بحاجتهم إلى عنصر جديد يشد أزرهم ، وقد وجدوا فى الشيعة الإمامية خير حليف لهم ، فما الذى شجعهم على هذا التحالف ؟ .

يذكر القاضى عبد الجبار : أن أبا على الجبائى كان يغرى أصحابه بالتحالف مع الشيعة قائلاً : « قد وافقونا – يعنى الشيعة – فى التوحيد والعدل ، وإنما خلافنا فى الإمامة ،فاجتمعوا حتى تكونوا يدًا واحدة »[1] فهل صحيح ما قاله أبو على الجبائى ، من أن الشيعة – غير الزيدية – فى عصره قد وافقوه فى التوحيد والعدل ؟ .

أنا أشك فى ذلك ، لأن شيوع الاتجاه الاعتزالى فى فكر الشيعة الإمامية ، لم يتم إلا فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى وأوائل القرن الخامس[2] ، وذلك على يد ابن المعلم (الشيخ المفيد) والطوسى والشريف الرضى وأخيه الشريف المرتضى وغيرهم ، ولم يكن فى أواخر القرن الثالث إلا اتجاهًا فرديًا محدودًا سلكه بعض الشيعة الإمامية ، كالحسن بن موسى النوبختى الذى عده ابن المرتضى من رجال الطبقة التاسعة من طبقات المعتزلة[3] . ولعل من المفيد هنا أن نذكر نص الخياط المعتزلى المعاصر للجبائى فى رده على الرافضة ،يقول : « وبعد فهل كان على الأرض رافضى إلا هو يقول : إن الله صورة ... إلا من صحب المعتزلة منهم قديمًا فقال بالتوحيد فنفته الرافضة عنها ، ولم تقربه »[4] إذن لم يذهب الإمامية إلى القول بالتوحيد بحيث يمثل هذا القول اتجاهًا عامًا فى فكرهم كما يدعى الجبائى ، بل أن الاتجاه العام فى هذه الفترة هو قولهم بالتجسيم بدليل أنهم لم يرضوا عن الآراء الفردية التى ظهرت فى صفوفهم تنادى بالتوحيد بالمعنى المعتزلى ، وأبعدوا أصحابها عن صفوفهم كما يقول الخياط .

هذا فيما يتعلق بقضية التوحيد ، أما مسألة العدل ، فإن الشيعة – من وجهة نظر المعتزلة – ينقضون هذا المذهب بإقرارهم بجواز الشفاعة فى الآخرة ، هذه الشفاعة التى رفضتها المعتزلة تحقيقًا لمبدئهم فى الوعد والوعيد ، وهو وثيق الصلة بمبدأ العدل الإلهى .

---

(١) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ٢٩١ .

(٢) انظر : أبو العباس تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية : منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية – مكتبة دار العروبة – القاهرة – ١٩٦٢ – جـ ١ – ص ٤٥ – ٤٦ ، جـ ٢ ، ص ٧٢ .

(٣) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة – ص ١٠٤ ، ابن تيمية : منهاج السنة – جـ ١ ص ٤٦ .

(٤) الخياط : الانتصار – ص ١٤٤ .

لذلك يمكن أن نعلل اختفاء المعتزلة فى أوكار الشيعة ، بأنه كان عملاً سياسيًا لا دينيًا ، فالشيعة منذ وجودها كحزب سياسى ، كانت محط رحال كل الفرق السرية التى تعمل للقضاء على الخلافة السنية ، وهذا الوضع قد انطبق على المعتزلة بعد أن نكل بهم المتوكل ، وفقدوا سلطانهم السياسى ، وأصبحت الخلافة من الوجهة الرسمية تعضد أهل الحديث أو علماء السنة بصفة عامة . لقد أصبح المعتزلة فرقة سرية تعمل لاستعادة سلطانها الضائع ، وليس هناك من يشاركها فى هذا السبيل – وهو على درجة من القوة – إلا الشيعة .إذن فليتحد الفريقان مهما كان بين مبادئهما من تناقض مادام الهدف السياسى واحدًا .

وهذا الذى ذهبنا إليه ، لدينا ما يؤكده ، فالجبائى صاحب أول دعوة للتحالف بين المعتزلة والإمامية بحجة أنهم وافقوا المعتزلة فى التوحيد والعدل ، وخالفوهم فى الإمامة ، يروى عنه القاضى عبد الجبار رأيه فى عقائد الشيعة الشاذة فى قضية الإمامة فيقول : « قال شيخنا أبو على رحمه الله : « إن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن فى الدين والإسلام ،فتسلق بذلك إلى القدح فيهما ، لأنه لو قدح فيهما بإظهار كفره ، إذن يقل الإقبال منه ، فجعل هذه الطريقة سلمًا إلى مراده »[1] .

فالجبائى هنا يحكم على معظم الشيعة بالكفر ويتهمهم بسوء النية ، وتعمد الإفساد فى الدين . وليس لهذا التناقض فى موقفه من الشيعة من تفسير إلا أن الرجل قد اضطر فى النهاية إلى أن يعقد معهم حلفًا سياسيًا لمواجهة عدو قوى مشترك .

ولا يمكن أن نحتج فى هذا المجال بما كان بين الشيعة والمعتزلة – منذ وقت مبكر – من اتجاهات فكرية مشتركة يسرت أمامهما طريق اللقاء ، ومن هذه الاتجاهات تفضيل المعتزلة للإمام على بن أبى طالب على عثمان رضى الله عنهما ، كما هو الحال فى مدرسة البصرة ، أو تفضيله على الصحابة جميعًا كما هو الحال عند مدرسة بغداد ، ووقوفهم جميعًا ضد من حاربوه فى صفين[2] .

ومنها أن بعض نظريات المعتزلة ، كوجوب فعل الأصلح على الله بالنسبة للعباد وجدت هوى فى نفوس الشيعة الإمامية ،ونقلوها من مجالها الدينى عند المعتزلة إلى مجال سياسى

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٧ .

(٢) انظر الاتجاه الشيعى فى فكر مدرستى البصرة وبغداد المعتزلتين فى : عبد الرحمن سالم : التاريخ السياسى للمعتزلة – ص ١٢٣ – ١٤١ .

يخدم مبدأهم فى وجوب النص على الإمام ، حتى يتحقق اللطف الواجب على الله تجاه عباده ، لأن الإمام هو العاصم للأمة من الزلل[1] .

وأخيرًا يشترك الشيعة والمعتزلة فى قلة اعتدادهما بالأخبار المأثورة ، الشيعة لأنهم يستقون توجيهاتهم من الإمام ، والمعتزلة لأنهم يتهمون الطرق التى وصلت من خلالها هذه الآثار[2] .

إن التشابه فى هذه الاتجاهات بين الفريقين ليس كافيًا لتعليل التقارب بينهما ، ذلك أن هذه الاتجاهات وإن بدت فى الظاهر سمات مشتركة بينهما ، إلا أنها فى الحقيقة تختلف اختلافًا بينًا عند الفريقين ، إما باعتبار الأساس الذى قامت عليه ، أو باعتبار ما يترتب عليها من آثار ونتائج فى فكر الفرقتين ،فالمعتزلة مثلاً لم يتخذوا من تفضيل على طريقًا إلى وجوب النص على إمامته ، كما فعل الشيعة ، واستخدم المعتزلة نظرية الصلاح والأصلح فى مجال دينى ، فى الوقت الذى استغلها الشيعة لإقرار مبدأ سياسى ، وهو نصب الإمام وجوبًا على الله . كما أن إفراط المعتزلة فى الاعتماد على العقل ، هو الذى انتهى بهم إلى قلة الاعتداد بالمأثور ، بينما كان إهمال العقل ، والاتجاه إلى الإمام المعصوم هو دافع الشيعة إلى قلة الاعتداد بالمأثور .

فهذه السمات التى تبدو مشتركة بين المعتزلة والشيعة ، إما أنها قد انتهت إلى نتائج متباينة ، أو قامت على أسس متعارضة ،ومن ثم لا تصلح أساسًا لتعليل التقارب بين الفريقين ، خاصة وأن التباين فى أصول المذهبين أشد حدة وضراوة من هذا التقارب الجانبى الفرعى ، بل لا أكون مغالية إذا قلت : إن الخلاف فى الأصول بين المعتزلة والشيعة أشد ضراوة من الخلاف فى الأصول بين المعتزلة وأهل السنة ، فأهل السنة والمعتزلة لم يختلفوا حول حقيقة الهدف الذى يسعى إليه كل منهما ، فكلاهما سعى إلى تنزيه الله ، وإثبات وحدانيته ، ولكن الخلاف حدث فى طريقة الوصول إلى هذا الهدف[3] فأين هذا من عقائد الشيعة التى امتلأت بالعقائد المشبوهة الغريبة على الإسلام ، وناهيك بآرائهم فى الإمام وعصمته وغيبته ورجعته ،

---

(١) إجناس جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام – ص ٢٢٤ ، آدم ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى – ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٤١ – جـ١ – ص ١٤٦ ، د . أحمد محمود صبحى : نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية – دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٩ – ص ٤٥٢ .

(٢) آدم متز : الحضارة الإسلامية – جـ ١ – ص ١٢٤ ، د . أحمد محمود صبحى : نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية – ص ١٨٥ ، عبد الرحمن سالم : التاريخ السياسى للمعتزلة – ص ٣٣٠ .

(٣) د . عبد المجيد أبو الفتوح بدوى : التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى المشرق الإسلامى من القرن الخامس الهجرى حتى سقوط بغداد – دار الوفاء للطباعة والنشر – المنصورة – مصر – ١٩٨٨ – ص ٨٧ .

هذه الآراء التى جعلت القاضى عبد الجبار ينسبها إلى بعض الذين أرادوا هدم الإسلام ، من الثنوية والباطنية والقائلين بالتناسخ[1] .

إن الأقرب والأصح فى تعليل هذه الظاهرة التى حدثت ،وأعنى بها اللقاء بين المعتزلة والشيعة ، أن يفسر على أنه حدث نتيجة اضطهاد المعتزلة وغروب شمسهم سياسيًا وفكريًا ، فآثرت أن تتستر فى الشيعة شأن كل الحركات المضطهدة التى اتخذت التشيع ستارًا لها ، ذلك أن الشيعة كانوا الحزب السياسى المنظم الوحيد الذى يناضل من أجل إقامة دولة شيعية على أنقاض الخلافة العباسية السنية ، ومن هنا جاء انضمام المعتزلة للشيعة أملاً فى أن يجدوا لأنفسهم فى المستقبل مكانًا فى دولة شيعية تبسط عليهم رعايتها ، وتعوضهم بعض ما فقدوه من عز السلطة والسلطان[2] .

وقد رحب الشيعة بهذه الخطوة من قبل المعتزلة ، وبدءوا يتجهون إلى الاعتزال ، ذلك أن الشيعة الإمامية حتى القرن الرابع الهجرى ، لم يكن لهم مذهب كلامى خاص بهم ، فأخذ فقهاء الشيعة يستعينون فى النصف الثانى من هذا القرن بالآراء الاعتزالية لبناء القواعد الخاصة بمذهبهم ، ومالوا لأن يتسموا بالعدلية ، أى أنصار العدل ، وادعوا أن إمامهم المختفى ينتمى إلى مدرسة العدل والتوحيد ، وقسموا كتب عقائدهم إلى قسمين كبيرين : يندرج تحت أحدهما أبواب الوحدانية ، ويندرج تحت القسم الآخر أبواب العدالة[3] . بل أن الأمر قد انتهى بهم – كالمعتزلة – إلى اصطناع أصول خمسة للإيمان ، شاركوا المعتزلة فى اثنين منها ، وهما التوحيد والعدل واختصوا بثلاثة وهى : النبوة والإمامة والمعاد[4] .

ومعنى ذلك كله أن الشيعة قد وجدوا فى بعض أصول المعتزلة ما يعينهم على الدفاع عن عقائدهم والبرهنة عليها ، فأقبلوا على دراستها ، واستخدموها فى مقارعة الخصوم ، ولم يلتزموا بهذه الأصول لذاتها . ومن الأمثلة على ذلك ،أن إيمانهم بوجوب نصب الإمام على الله ، سابق على اعتقادهم باللطف الإلهى أو وجوب فعل الأصلح على الله ، أو القول بالحسن والقبح العقليين ، وكل ما فعلوه هو استخدام هذه الأصول الاعتزالية للبرهنة على عقيدتهم فى وجوب النص على الإمام[5] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٣ .

(٢) د . عبد الرحمن سالم : التاريخ السياسى للمعتزلة – ص ٣٣٢ .

(٣) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام – ص ٢٢٣ ،آدم ميتز : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى – جـ ١ – ص ١٢٤ .

(٤) محمد المهدى الحسينى القزوينى : قلائد الخرائد فى أصول العقائد – تحقيق : جودت كاظم القزوينى – مطبعة الإرشاد – بغداد – ١٩٧٢ – ص ٤١ .

(٥) انظر : د . محمود صبحى : نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية – ص ٤٥٣ .

فهل نستطيع الآن أن نقول ونحن مطمئنون : إن الشيعة الإمامية – فى عمومهم – لم يكونوا معتزلة صادقين ، وأن المعتزلة الذين تشيعوا لم يكونوا شيعة حقيقيين ، وأن تحالفهما قد قام لمواجهة عدو مشترك هو أهل السنة ؟

تحالف المعتزلة والشيعة فى ظل الدولة البويهية :

انتهى الأمر بالمعتزلة والشيعة الإمامية إلى نوع من التحالف الواضح ضد أهل السنة ، فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى ، أى فى عهد دولة بنى بويه الشيعية التى سيطرت على الخلافة العباسية السنية ، ومنحت تأييدها لمعظم العاملين ضد هذه الخلافة ، وخاصة الشيعة والمعتزلة .

وقد شهد إقليم الرى بصفة خاصة نشاطًا ملحوظًا فى حركة الاعتزال ،لأن هذا الإقليم كان مهيئًا من قبل لتقبل آراء المعتزلة منذ كان للزيدية فيه دولة ، يؤكد ذلك ما يرويه المقدسى الذى زار هذا الإقليم فى النصف الثانى من القرن الرابع فيقول : « والعوام قد تابعوا الفقهاء فى خلق القرآن »[1] . ثم ما لبث هذا الإقليم أن أصبح بالنسبة للمعتزلة كبغداد فى عهد المأمون ، عندما تولى شئون هذا الإقليم الصاحب بن عباد (٣٢٦ – ٣٨٥ هـ) وعين وزيرًا لمؤيد الدولة البويهى الذى منحه سلطة مطلقة فى هذا الإقليم ، وبقى فى الوزارة ثمانية عشر عامًا (٣٦٧ – ٣٨٥ هـ) يبذل أقصى جهده فى نشر الاعتزال ، وحمل الناس عليه بمختلف الوسائل . كما أنه استعمل الإغراء فى تقليد الوظائف بالنسبة للعلماء ، فكان لا يوظف فى أعمال الولاية إلا من جاراه فى مذهبه . لذا رأيناه يستدعى القاضى عبد الجبار ، الذى انتهت إليه رئاسة المعتزلة فى هذه الفترة ، فأقام فى الرى « بعد سنة ستين وثلاثمائة فبقى فيها مواظبًا على التدريس إلى أن توفى رحمه الله »[2] .

لا عجب إذن أن يزدهر الاعتزال فى هذه الفترة ، وأن يعيش فترة انبعاث جديدة تحت رعاية الصاحب بن عباد ، حتى اعتنق مذهبه كثيرون لدرجة أننا رأينا عبد القاهر البغدادى يقول عن أبى هاشم الجبائى : « وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه لدعوة ابن عباد وزير آل بويه إليه »[3] .

ونتيجة لذلك ازداد نفوذ المعتزلة فى هذه الفترة ، وتقلدوا الوظائف الهامة ، ففى عام

---

(١) أبو عبدالله محمد بن أحمد المقدسى :أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم – برلين – ١٩٠٦ – ص ٣٩٥ .
(٢) ابن المرتضى : طبقات المعتزلة – ص ١١٢ .
(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق – ص ١٦٩ .

٣٦٧ هـ ، عين الصاحب بن عباد ، القاضى عبد الجبار قاضيًا للقضاة بالرى ، وما تحت حكم مؤيد الدولة من البلاد[١] .

ولم يكن انبعاث الاعتزال فى الرى وحدها ، وإنما نشط فى أماكن كثيرة فى فارس بسبب سياسة البويهيين المشجعة لكل الحركات المناهضة للخلافة السنية من ناحية ،ونتيجة للتقارب الذى حدث بين الشيعة والمعتزلة من ناحية أخرى ،ويوضح المقدسى هذه الحقيقة فيذكر : أن فى إقليم شهرستان « تشيع مفرط مع خلق القرآن » ، « وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة » .ويقول عن شيراز « إن أكثر الفقهاء بها معتزلة وأكثر إقليم خوزستان معتزلة » ويقول عن مدينة العسكر فى هذا الإقليم : إن أهلها « قد بغضوا أنفسهم إلى الناس بعلم الكلام ، وخالفوا بالاعتزال جميع الإسلام » ، ويقول عن مدينة هرمز : « إن فى هذه المدينة أبدًا شيخ يدرس عليه الكلام على مذاهب المعتزلة »[٢] .

لقد جاءت صحوة المعتزلة فى وقت تآخى فيه الاعتزال والتشيع ، ووقف البويهيون — أعداء الخلافة العباسية — وراء المعتزلة يؤيدونهم ، ويمنحونهم النفوذ والسلطان ، حتى رأينا قاضى قضاة الخلافة السنية : عبدالله بن أحمد (ت ٣٨١ هـ) من المعتزلة[٣] . ومعنى ذلك أن المعتزلة كانوا قد وصلوا بفضل بنى بويه إلى مكانة مرموقة فى الدولة قبيل تولية القــادر .

ثم فقد المعتزلة مكانتهم التى وصلوا إليها على يد البويهيين وأتباعهم عندما أخذت شمس هذه الدولة فى الغروب ، لقد توفى أكبر نصير لهم وهو الصاحب بن عباد سنة ٣٨٥ هـ ، فذلوا بعد عز ، وضعفوا بعد قوة . وما دام كثير منهم يعيش فى أوكار الشيعة ، وما دام جميعهم يعتقدون اعتقادات مخالفة لمذهب أهل السنة فى وقت فقدوا فيه المعين والناصر ، ما دام حالهم كذلك فما الذى يمنع الخليفة القادر من أن يوجه إليهم سهامه كما وجهها إلى الشيعة ،خاصة وأن الفريقين فى عهده قد تلاحما ، وأوشكا أن يكونا فرقة واحدة أو حزبًا واحدًا ، كما تشير إلى ذلك رواية أبى الفرج بن الجوزى الذى يقول فى حوادث سنة ٤٠٨ هـ . « استتاب القادر بالله فقهاء المعتزلة الحنفية ، فأظهروا الرجوع وتبرءوا من الاعتزال ، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة فى الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة

(١) عز الدين أبو الحسن بن الأثير : الكامل فى التاريخ — دار صادر — بيروت — ١٩٦٦ — جـ ٨ — ص ٦٩٤ .

(٢) المقدسى : أحسن التقاسيم — ص ٣٢٣ ، ٣٨٥ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١٣ ، ٤١٥ ، ٤٣٩ .

(٣) ابن الأثير : الكامل — جـ ١٩ — ص ٩١ .

للإسلام »[1] فابن الجوزى يشير إلى أن القادر استتاب المعتزلة فقط ، وأنه نهاهم فيما نهاهم عنه عن الرفض ، ومعنى ذلك ببساطة أن معتزلة هذه الفترة أو معظمهم كانوا من الشيعة ، وقد جمعوا بين الرفض والاعتزال .

لذلك كله استتاب القادر المعتزلة ، كما استتاب الشيعة ،وأمر محمود الغزنوى بملاحقة الجميع فيما يتبعه من البلاد ، ولهذا أيضًا تطور موقفه منهم بسرعة عندما أعلن فى دار الخلافة فى عام ٤٠٩ هـ أن من قال بخلق القرآن فهو كافر حلال الدم[2] .

فضل زيدية اليمن (معتزلة اليمن) على بقاء تراث المعتزلة :

كان تيار القضاء على تراث المعتزلة فى القرنين الخامس والسادس فى العراق موطن الاعتزال جارفًا ، لولا أن تسربت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن ، على يدى القاضى جعفر بن أحمد بن عبد السلام (ت ٥٧٣ هـ) شيخ الزيدية ومتكلمهم فى اليمن ،فقد حدث خلاف فى اليمن زمن إمامهم« المتوكل على الله أحمد بن سليمان » من الزيدية ، وبين إحدى الفرق المنشقة عليها وهى المطرفية ، فبعث الإمام بداعيته إلى العراق ، حيث وجد الزيدية مشايعين للمعتزلة بعامة ، ولأبى هاشم الجبائى وأبى القاسم البلخى بخاصة ، فتتلمذ القاضى جعفر على شيخ الزيدية فى العراق « زيد بن الحسن البيهقى » ، ثم عاد القاضى جعفر إلى اليمن مصاحبًا شيخه البيهقى ، ليستعين به على فض الخلاف ، حاملاً معه كتب المعتزلة ، ليحتج بها على المطرفية ، وكان ذلك عام ٥٤٤ هـ ، ولم تكن اليمن تعرف قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة . ولما عاد البيهقى إلى العراق ، صحبه القاضى جعفر لإتمام القراءة على يدى تلميذ البيهقى « القاضى أبو الحسن أحمد بن الحسن الكوفى » ثم عاد القاضى جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التى لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم . ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة ، وعرفت كتبهم فى اليمن .

ثم قام الإمام المنصور بالله عبدالله بن حمزة (ت ٦١٤ هـ) بإرسال دعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنفات وخاصة مؤلفات المعتزلة ، وبذلك حفظت لنا

---

(١) أبو الفتوح عبد الرحمن بن على بن الجوزى : المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم – دائرة المعارف العثمانية – حيدر أباد الدكن – الهند – ١٣٥٩ هـ –جـ ٧ – ص ٢٨٧ . ويلاحظ أن غير ابن الجوزى من المؤرخين قد ذكر أن القادر استتاب الطائفتين ، انظر : ابن الأثير : الكامل – جـ ٩ – ص ٣٠٥ .

(٢) ابن الجوزى :المنتظم – جـ ٧ – ص ٢٨٩ .

مكتبات اليمن العامة والخاصة تراث المعتزلة ، وهذا فضل للزيدية على المعتزلة لا ينسى ولا ينكر[١] .

وقد وافق الزيدية فى اليمن ، المعتزلة البصريين فى سائر أصولهم إلا فى مسألة الإمامة كما ذكر المقريزى[٢] .

---

(١) د . محمود صبحى : الزيدية – ص ٢٢٦ – ٢٢٧ ، فؤاد سيد : مقدمة كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار – ص ١٠ – ١١ ، د . أحمد عبدالله عارف : الصلة بين الزيدية والمعتزلة – دار آزال ببيروت ، المكتبة اليمنية بصنعاء – ١٩٨٧ – ص ٧١ – ٧٢ .

(٢) المقريزى : الخطط – جـ ٢ – ص ٣٥٢ .

المبحث الثانى
نقد المعتزلة للنظريات الشيعية فى الإمامة

وجهت المعتزلة النقد للنظريات الشيعية الشاذة فى الإمامة ، من القول بالنص ، والعصمة ، وكون الإمام حجة ، وقياس الإمامة على النبوة وغير ذلك من اعتقادات غريبة خاصة بقضية الإمامة[1] ، وذلك على النحو الآتى :

أولاً – نقد المعتزلة لنظرية النص عند الشيعة :

أدرك المعتزلة أن قول الشيعة بالنص هو الأصل فى كل الخلافات بين أهل الاختيار وبين الشيعة فطلبوا أن يكون الجدل بينهم وبين الشيعة يتركز حول هذا الموضوع ، يقول القاضى عبد الجبار : « كلمهم فيما يدعونه من النص ، فهو الأصل »[2] .

ويرجع السبب فى قول الشيعة بالنص ، أنهم يقيسون الإمامة على النبوة . فكما أن الله تعالى يختار أنبياءه ورسله ، ولا يترك هذه المهمة للاختيار البشرى الذى قد يخطئ ويصيب ، لأنه تعالى أعلم حيث يجعل رسالته ، فكذا الإمامة ، إذ هى عند الشيعة امتداد للنبوة ، أى امتداد للطف الله ورحمته . يقول ابن مطهر الحلى المفكر الشيعى : « إن الله تعالى أردف الرسالة بعد موت الرسول بالإمامة ، فنصب أولياء معصومين ليأمن الناس من غلطهم وسهوهم وخطئهم ، فينقادون إلى أوامرهم لئلا يخلى الله تعالى العالم من لطفه ورحمته ، وأنه لما بعث رسوله محمدًا ﷺ قام بنقل الرسالة ، ونص على أن الخليفة بعده على بن أبى طالب عليه السلام .. وأن النبى ﷺ لم يمت إلا عن وصية بالإمامة »[3] .

ردود المعتزلة على حجج الشيعة السمعية على النص :

تعقبت المعتزلة حجج الشيعة التى أرادوا استخراجها من النصوص التى رووها ، سواء

---

(١) انتقد أهل السنة أيضًا نظريات الشيعة فى الإمامة ، انظر تفصيل ذلك فى : د . مصطفى حلمى : نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى – دار الأنصار – ١٩٧٧ – ص ١٨٥ – ٢٧٠ ، نجاح محسن : الفكر السياسى عند ابن حزم – رسالة ماجستير مخطوطة – كلية الآداب بسوهاج – جامعة أسيوط – ١٩٩٠ – ص ٦٢ – ٦٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة – جـ ١ – ص ٤٩٤ .

(٣) جمال الدين أبو منصور بن مطهر الحلى : منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة – تحقيق : د . محمد رشاد سالم – مكتبة دار العروبة – القاهرة – ١٩٦٢ – جـ ١ – ص ٧٨ – ٧٩ .

أكانت تفسيرات قالوا بها لآيات من القرآن ، أم أحاديث آحاد اشترك فى روايتها غير الشيعة مع الشيعة ، ثم أعطاها الشيعة مفاهيم ودلالات لا تشهد لها ألفاظها وملابسات التحدث بها ، أو أحاديث انفرد الشيعة بروايتها وترددها وذلك بهدف دحض آية شبهة تعرض فى أن يكون هناك نص من الله على لسان نبيه ، يحدد الإمامة فى أحد بعينه ، وفى هذا المقام دار الجدل حول عدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ومنها :

الآيات القرآنية : استدلت الشيعة على رأيها فى النص بعدة آيات من القرآن الكريم أهمها من وجهة نظرهم :

– **قول الله سبحانه وتعالى** : ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[1] .

زعمت الشيعة أن القرآن قد أخبر بإمامة « على » بهذه الآية ، واستندوا إلى أنه قد روى أن سبب نزولها هى حادثة تصدق « على » وهو راكع فى صلاته بخاتمه لسائل سأله الصدقة ، ووجه الدلالة من الآية ، هو أنه ثبت أن المراد بلفظة « وليكم » المذكورة فى الآية : من كان متحققًا بتدبيركم ، والقيام بأموركم ، وتجب طاعته عليكم . وثبت أن المعنى بـ « الذين آمنوا » أمير المؤمنين عليه السلام . « وفى ثبوت هذين الوصفين دلالة على كونه عليه السلام إمامًا لنا »[2] . ذلك هو أقوى دليل عند الشيعة من القرآن على إمامة على بن أبى طالب كما زعموا .

والمعتزلة ينقضون هذا الدليل ، ويوردون على استدلال الشيعة بهذه الآية من الاعتراضات ما لا سبيل إلى دفعها .

فأولاً : فى سبب نزول هذه الآية روايات أخرى تقول أنها نزلت فى غير على ، فالحسن البصرى وأبو على الجبائى يقولان : إنها نزلت فى جميع المؤمنين[3] .

---

(١) سورة المائدة : آية ٥٥ .

(٢) أبو جعفر الطوسي : تلخيص الشافى – تحقيق : حسين بحر العلوم – طبعة النجف – ١٣٨٣ هـ – جـ ١– ق ٢ – ص ١٠ ، وانظر أيضًا صفحات ٢٦ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٤ ، ٤٥ ، عبد الحسين شرف الدين الموسوى العاملى : المراجعات – مطبعة النجاح – القاهرة – ١٩٧٧ – ص ١٤١ وما بعدها ، النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد التميمى أبو حنيفة المغربى : دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام ، والقضايا والأحكام عن أهل رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام – تحقيق : آصف بن على أصغر فيضى – دار المعارف – القاهرة – ١٩٥١ – جـ ١– ص ١٧ – ٢٥ .

(٣) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسى : تفسير التبيان – تحقيق : أحمد شوقى الأمين ، وأحمد حبيب قصير – مكتبة الأمين – النجف الأشرف – د . ت – جـ ٣ – ص ٥٤٩ .

ثانيًا : لم يكن على من الغنى بحيث تجب عليه الزكاة فى حياة الرسول ، والحديث هنا عن الصدقة بمعنى الزكاة .

ثالثًا : إن فى التصدق أثناء الصلاة من التشاغل عنها ما يجعل تأخيره إلى ما بعد تمامها أولى وأفضل .

رابعًا : إن سياق الآية ، يجعلها مع ما سبقها ولحقها نازلة فى جماعة ، فالذين وصفهم الله فى هذا الموضع بالركوع والخضوع هم الذين وصفهم من قبل بأنه يبدل المرتدين منهم بقوله تعالى : ﴿فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه ، أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين ، يجاهدون فى سبيل الله ولا يخافون لومة لائم﴾[١] .

خامسًا : إن الشيعة يعتمدون فى تخصيصهم الآية « بعلى » وإمامته ، على أن معنى « وليكم » هو : المتحقق بتدبيركم والقيام بأموركم ومن تجب طاعته عليكم ، والمعتزلة ينكرون أن يكون هذا هو المعنى المراد من الموالاة هنا . فالولاية فى نظرهم تعنى فى هذه الآية النصرة فى الدين لا الولاية بمعنى الإمامة والإمارة للمؤمنين .

سادسًا : أنه حتى لو سلمنا بنزول الآية فى « على » فليس هناك ما يقطع باختصاصها به ، إذ لا دليل على أن غيره لم يصنع مثل ما صنع وهو التصدق أثناء الركوع ، وعدم رواية فعل هذا الغير لا يقدح فى إمكان حدوثه ، لأن مثل ذلك مما لا تجب روايته ونقله .

سابعًا : إنه لو ثبت أن هذه الآية تقرر الإمامة والولاية لعلى ، فمعنى ذلك أنه إمام فى حياة الرسول ، وذلك ما لا يستطيع أن يقول به أحد .

تلك هى اعتراضات المعتزلة على الآية التى اعتبرتها الشيعة أقوى الأدلة القرآنية على النص على إمامة على بن أبى طالب[٢] .

قول الله سبحانه وتعالى : ﴿وإن تظاهرا عليه ، فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾[٣] .

تقول الشيعة : إن المراد بصالح المؤمنين هو « على » ، وقد جعله الله تعالى مولى للرسول ﷺ وفى هذا دليل إمامته[٤] .

---

(١) سورة المائدة : آية ٥٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٣٣ – ١٣٩ ، محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم – دار الشروق – ١٩٨٩ – ٢٨٣ وما بعدها .

(٣) سورة التحريم : آية ٤ .

(٤) على بن الحسين الموسوى الشريف المرتضى : الشافى فى الإمامة – تحقيق : السيد عبد الزهراء الحسنى الخطيب – مؤسسة الصادق للطباعة والنشر – طهران – إيران – ١٩٨٧ – جـ ٢ – ص ٢٤٩ .

وقد تلخص رد المعتزلة هنا فى وجهين :

أولهما : إن الآية لا تدل على أن المراد بصالح المؤمنين « على بن أبى طالب » بالخصوص ، ويروى القاضى عبد الجبار عن شيخه أبى هاشم ، أن صالح المؤمنين هنا تليق بالجمع لا المفرد ، لأن الله تعالى بين لهم عظم حال الرسول ﷺ بنصرة الغير ومظاهرته ، ولابد من أن يكون الجمع فيه ، فقوله « وصالح المؤمنين » ، بمعنى قوله : « والمؤمنون الصالحون » .

وثانيهما : أنه لو صح أن المراد بها « على » فإن ذلك لا يدل على الإمامة ، بل على النصرة ، ذلك أن معنى أن الله مولاه ، أنه ناصره ، ولما كان لفظ « وصالح المؤمنين » معطوفًا على « مولاه » كان معناه النصرة أيضًا وليس الإمامة . فبطل الاستدلال بهذه الآية على أى وجه[1] .

– **آية** : ﴿فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم ، فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ، ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾[2] .

من الشيعة من احتج على إمامة « على » بهذه الآية ، التى عرفت باسم « آية المباهلة » ، فيقولون : إنها لما نزلت جمع الرسول عليًا وفاطمة والحسن والحسين ، فهؤلاء من نفس الرسول ، وبذلك يثبت الفضل لعلى ، فضلاً على فضل الرسول ، وذلك يثبت له الإمامة بعده دون انقطاع[3] .

ولكن المعتزلة ينقضون ذلك الرأى بقولهم : إنه حتى لو سلمنا برواية قصة المباهلة كما تذكرها الشيعة ، فإن الذى يثبت هو فضل على ، والإمامة تجوز للمفضول ، ثم إن الذين دعوا هنا قد دعوا بوصفهم من نسب الرسول ، بصرف النظر عن صلاحهم للإمامة من عدم صلاحهم ، ففاطمة لا تصلح لها ، والحسن والحسين كانا طفلين يومئذ ، ثم إن هناك من يقول إن عليًا لم يكن حاضرًا يوم المباهلة هذا ، ففى كل الحالات ليس هناك ما يرشح عليًا للإمامة فى هذه الآية ، فضلاً عن أن يكون نصًا على إمامته[4] .

الأحاديث النبوية :

وكما استشهد الشيعة على النص على إمامة « على » وذريته من بعده بالقرآن ، فإنهم استشهدوا عليه بالأحاديث النبوية وأهمها :

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٤٠ – ١٤١ .
(٢) سورة آل عمران : آية ٦١ .
(٣) الشريف المرتضى : الشافى فى الإمامة – جـ ٢ – ص ٢٥٤ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٤٢ .

– **حديث الغدير** : ترى الشيعة أن حديث الغدير هو حجتها فى النص على أمير المؤمنين علىّ بالإمامة[١] ذلك أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس﴾[٢] ، خطب الرسول فى الناس فى غدير خم ، وقال للجمع كله : « أيها الناس ، ألست أولى منكم بأنفسكم ؟ قالوا : بلى ، قال : من كنت مولاه ، فهذا على مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله »[٣] فقال له عمر : بخ بخ لك يا على ، أصبحت مولاى ومولى كل مؤمن ومؤمنة ، والمراد بالمولى هنا – كما يذكر الشيعة – الأولى بالتصرف ، لأن هذا ما يشير إليه قول الرسول فى صدر الحديث « ألست أولى منكم بأنفسكم ؟ » أى ألست أولى بالتصرف فى شئونكم من أنفسكم ؟[٤] .

وقد رد المعتزلة على استدلال الشيعة بحديث الغدير بالحجج الآتية :

(أ) إن هذا الحديث ليس عن الإمامة ، لأن سؤال رسول الله ﷺ : ألست أولى منكم بأنفسكم ؟ معناه الطاعة والانقياد ، أى إنما أنا أحق بطاعتكم وانقيادكم لى من أنفسكم ، فيلزم هذا الأمر نفسه بخصوص على لضرورة السياق .

(ب) إن هذا الحديث لو كان المراد به الإمامة ، لاستدل به « على » عليه السلام على أحقيته بالخلافة دون غيره من الصحابة ، أو استدل به بعض الصحابة المشايعين لعلى ، كالزبير أو العباس أو المقداد أو عمار ، خصوصًا أن يوم غدير خم كان قريبًا من وفاة الرسول ﷺ ولكن ذلك لم يحدث ، فلم يستشهد بهذا الحديث « على » ولا غيره من مشايعيه ، فعلم أن المراد به شىء غير الإمامة .

(جـ) ما يرويه القاضى عبد الجبار عن شيخه أبى الهذيل العلاف أن هذا الخبر – لو صح – لكان المراد به الموالاة فى الدين . كما ذكر أبو الهذيل أن بعض العلماء حمل هذا الخبر على أن قومًا نقموا على « على » بعض أموره وظهرت معاداتهم له ، وقولهم فيه ، فأخبر الرسول ﷺ بما يدل على منزلته وولايته دفعًا للفتنة[٥] .

---

(١) الطوسى : تلخيص الشافعى – جـ ١ – ق ٢ – ص ١٦٩ ، الشريف المرتضى : الشافى فى الإمامة – جـ ٢ – ص ٢٥٨ وما بعدها .

(٢) سورة المائدة : آية ٦٧ .

(٣) رواه البخارى والترمذى وابن ماجة – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٢٦٥ .

(٤) ابن مطهر الحلى : منهاج الكرامة – جـ ١ – ص ١٦٨ ، عبد الحسين أحمد الأمينى النجفى : الغدير فى الكتاب والسنة والأدب – مطبعة الحيدرى – طهران – ١٣٧٢ هـ – جـ ١ – ص ٩ – ١٢ .

(٥) راجع ردود المعتزلة هذه : فى القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٤٤ – ١٥٨ .

(د) إن الروايات الشيعية لهذا الحديث قد أضافت إليه ألفاظًا لم يروها الرواة الستة ، من مثل عبارة : « اللهم وال من والاه وعاد من عاداه »[1] .

كما يروى المعتزلة كسبب لهذا الحديث ، وجهًا آخر يبتعد به عن موضوع الإمامة ، فيقولون : أن جدلاً وملاحاة حدثت بين على وبين زيد بن حارثة ، مولى رسول الله ، فأغلظ على لزيد ، ورد زيد مقالة على فقال له على : تقول هذا القول لمولاك ؟ فقال زيد : ولائى لرسول الله ولست لى بمولى ، فشكا على زيدًا إلى رسول الله ، فقال النبى : « من كنت مولاه فعلى مولاه » وعندئذ يستوى على فى ذلك مع العباس والفضل ، وعبد الله ، وقثم ، وتمام ، ومعبد ، فالمولى هنا هو مولى النعمة[2] .

تلك هى أهم ملاحظات المعتزلة التى عارضوا بها تفسير الشيعة لحديث الغدير ، واستدلالهم به على النص على إمامة على بن أبى طالب[3] .

– **حديث المنزلة** : « أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى »[4] هذا الحديث يدل عند الشيعة على النص على إمامة على .

رد المعتزلة على استدلال الشيعة بحديث المنزلة :

أولاً : إن القول باستخلاف « على » على المدينة بمعنى الخلافة والإمامة ، غير وارد ، لأنه لا تجوز إمامة أحد فى حياة الرسول ، كما أن غير على قد تولى الاستخلاف على المدينة وعلى غيرها من البلاد والسرايا والوظائف من قبل الرسول ، ولم يقل أحد إن ذلك كان إمامة أو شيئًا فيه شبهة الإمامة[5] .

---

(١) الجاحظ : العثمانية – ص ١٤٤ ، محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم – ص ٢٨٩ وما بعدها .

(٢) الجاحظ : العثمانية – ص ١٤٥ ، القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٥٣ –١٥٤ .

(٣) اتفق أهل السنة مع المعتزلة فى الاعتراض على تفسير الشيعة لهذا الحديث ، ورأوه حديث آحاد ، وأن معظم ما فيه لغو وحشو ، بل لقد شكك بعضهم فى وجود « على » مع الرسول فى غدير خم ، وقالوا : إنه كان يومئذ باليمن ، انظر الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – تحقيق : د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – القاهرة – ١٩٥٠ – ص ٤٢١ – ٤٢٢ ، عضد الدين الإيجى : المواقف بشرح الشريف الجرجانى – تحقيق : بدر الدين الحلبى – مطبعة السعادة – القاهرة – ١٩٠٧ – جـ ٨ – ص ٣٦٠-٣٦٢ .

(٤) الشريف المرتضى : الشافى فى الإمامة – جـ ٣ – ص ٥ وما بعدها ، والحديث رواه البخارى وابن ماجة والترمذى . انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٣ – ص ١٣٤ .

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٥٦ .

ثانيًا : إن التشبيه إنما يكون بالمنزلة الثابتة ، لا بالمنزلة المقدرة ، خصوصًا والمنزلة المقدرة هنا وهى الإمامة ، لم تحدث للمشبه به ، وهو هارون لموته قبل موسى[1] .

ثالثًا : إن الأمر الذى حدث لهارون مما يصح التشبيه به هنا ، هو استخلاف موسى له فى قومه عندما ذهب إلى ميقاته يكلم ربه ، فيجب ألا يراد سوى هذا الاستخلاف ، لأنه هو الذى يقتضيه المقام الذى قيل فيه الحديث ، ولقد كان الرسول يستخلف فى حياته دون أن يكون ذلك إمامة وولاية جامعة[2] .

رابعًا : إن الشريعة التى كانت تحكم وتنظم مثل هذه الأمور « شريعة موسى » غير معلومة لنا ، ومن ثم فإن القياس على الإمامة عند بنى إسرائيل هو ضرب من قياس المعلوم على المجهول[3] .

خامسًا : إن الذى تولى الأمر فى بنى إسرائيل بعد موسى ، هو يوشع بن نون ، فلو كانت الإمامة مراده من الرسول ، لقال لعلى : أنت منى بمنزلة يوشع بن نون من موسى ، إلا أنه لا نبى بعدى[4] .

سادسًا : إن الشركة التى كانت بين هارون وموسى ، إنما كان أساسها الاشتراك فى النبوة ، وموسى إنما استخلف هارون فى قومه باعتباره نبيًا ، وليس هناك ما يدل على أنه استخلفه لاعتبار آخر ، وبما أن النبوة منفية عن على ، فلا وجه للشبه فيما يتعلق بمعنى الاستخلاف ، إذا أريد استخلاف الإمامة[5] .

ومن ناحية أخرى فقد شكك الجاحظ فى هذا الحديث من أساسه يقول : « إن هذا الحديث لم يرد إلا عن عامر بن سعد « بن أبى وقاص » وعامر هذا لو كان بالفقه والحديث والفضل معروفًا ، وكان كأمثاله من بنى الصحابة (...) ما كان ليكون وحده حجة فى تأخير أبى بكر عن مقامه فكيف وهو فى غير سبيلهم وطريقهم ؟ »[6] .

ومن جهة أخرى ، فإن الجاحظ يرى أنه إذا كان الحديث صحيحًا ، فإنه ينفى أن يكون

---

(١) المصدر السابق ، ونفس الصفحة .
(٢) المصدر السابق : ص ١٦٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٦٦ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٦٥ . ، الجاحظ : العثمانية ص ١٥٥ - ١٥٦ .
(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ١ - ص ١٦٦ ، محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم - ص ٢٩٦ - ٢٩٨ .
(٦) الجاحظ : العثمانية - ص ١٥٨ - ١٥٩ .

الرسول قد استخلف عليًا على المدينة عندما خرج لغزوة تبوك ، يقول : « إن الخلاف قائم بين أن يكون المستخلف محمد بن مسلمة ، أو عبد الله بن أم مكتوم « فعلى » كان مقيمًا بالمدينة . ويبدو أنه – أى على – استخلف فى أهل الرسول ، والأمير على المدينة غيره ، والإمام فى الصلاة بها سواه »(1) .

تلك هى حجج المعتزلة التى نقضوا بها استدلالات الشيعة بهذا الحديث على النص بإمامة على بن أبى طالب(2) .

– **حديث** : « إنى تارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى ، أهل بيتى ، لن يفترقا حتى ترد على الحوض »(3) .

رفض المعتزلة استدلال الشيعة بهذا الحديث على أن الإمامة فى على وأولاده ، وإلا كان قول الرسول « اقتدوا بالذين من بعدى : أبى بكر وعمر »(4) دالاً على أن الإمامة قد نص عليها فى أبى بكر وعمر ، وكان قوله : « إن الحق مطلق على لسان عمر وقلبه »(5) يدل على أن الرسول قد نص على إمامة عمر ، وكان قوله « أصحابى كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم »(6) له دلالة مماثلة فى هذا المقام(7) .

– **حديث** : « إن هذا أخى ووصيى وخليفتى فيكم »(8) :

احتجت الشيعة بهذا الحديث لإثبات النص بإمامة على بن أبى طالب ، ولكن المعتزلة اعترضت على الاستدلال بهذا الحديث « لأن هذا الخبر يجرى مجرى أخبار الآحاد ، والألفاظ المذكورة فيه مختلفة(9) .. أما قول الرسول أنت وصيى ، فلا يدخل تحت الوصية إلا ما يختص الموصى من الأحوال ، دون ما يتعلق بالدين والشرع ، فإنما يدل ذلك على أنه عليه السلام اعتمده فيما يتعلق بأهله ، ولذلك عطف عليه قضاء الدين لتأكيد الذى خوله

---

(1) المصدر السابق : ص ١٥٣ .

(2) اتفق أهل السنة مع المعتزلة فى نقض استدلالات الشيعة بهذا الحديث على النص بإمامة على بن أبى طالب ، انظر : ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ٩٤ .

(3) رواه النسائى والترمذى وابن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٣ – ص ٢٣٨ .

(4) رواه مسلم وابن ماجه – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٢٥٦ .

(5) لم أعثر على هذا الحديث .

(6) رواه أحمد بن حنبل ومسلم – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ١٩٤ .

(7) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٩١ – ١٩٣ .

(8) لم أعثر على هذا الحديث .

(9) تختلف ألفاظ هذا الحديث حتى فى مصادر الشيعة أنفسهم ، انظر الروايات المختلفة للحديث فى : أبو حنيفة المغربى : دعائم الإسلام – جـ ١ – ص ٤٤٧ ، الموسوى : المراجعات – ص ١٣٠ ، الطوسى : تلخيص الشافى – جـ ٣ – ص ١٧ .

فى الوصية (...) فأما أن يدل على الإمامة فبعيد (...) وأما خليفتى من بعدى فغير معروف ، والمعروف خليفتى فى أهلى ، ولو كان ما تعلقوا به حقًا ، لما جاز لعلى ترك الاحتجاج بهذا الحديث عند اختلاف الأحوال فى باب الإمامة »[1] .

رواية الشيعة لأحاديث آحاد :

هناك سيل من الأحاديث التى رواها آحاد ، أو لم ترد إلا فى المصادر الشيعية ، ولقد تعقبها المعتزلة بالنقد والتفنيد ، ومنها مثلاً :

(١) حديث المؤاخاة :

من الشيعة من استدل على النص بما حدث من المؤاخاة بين على والرسول ﷺ بعد الهجرة إلى المدينة ، فرأوا أن اختصاص الرسول عليًا بمؤاخاته إنما يحمل معنى أزيد مما تقتضيه الأخوة فى الدين . ولكن المعتزلة ينكرون أن يكون لتلك المؤاخاة دلالة تتعدى دلالتها العامة ، فهى قد حدثت بين المهاجرين والأنصار . وأقصى ما يستفاد من المؤاخاة بين على والرسول ، هو إثبات الفضل لعلى ، وهو أمر مختلف عن موضوع الإمامة والنص عليها كل الاختلاف [2] .

(٢) استدل الشيعة على النص بمجموعة من الأحاديث التى انفردوا بروايتها مثل : « إنه سيد المسلمين ، وإمام المتقين ، وقائد الغر المحجلين » و« هذا ولى كل مؤمن من بعدى » و« إن عليًا منى وأنا منه ، وهو ولى كل مؤمن ومؤمنة » ، كما زعموا أن الرسول قال لبعض أصحابه : « سلموا على علىّ بإمرة المؤمنين » .

وقد انتقدت المعتزلة استدلال الشيعة بمثل هذه الأحاديث بالقول : « إن هذه الأخبار لم تثبت من وجه يوجب العلم ، فلا يصح الاعتماد عليها فى إثبات نص ، كما أن أدعاءهم فيها أو فى بعضها أنها ثابتة فى التواتر لا يصح ، لأن للتواتر شرائط ليست حاصلة فيها (...) ولا يمكنهم ذلك بأن يقولوا : إن الشيعة قد طبقت البلاد عصرًا بعد عصر ، وحالاً بعد حال ، فروايتها يجب أن تبلغ حد التواتر ، لأن الخبر لا يصير داخلاً فى حد التواتر بهذه الطريقة دون أن يتبين حصوله فيها على شرائط التواتر . كما أن لمن خالف الشيعة يمكن أن يدعوا مثل ذلك فى النص على أبى بكر ، لأن أصحاب الحديث فيهم كثرة (...) فادعاء النص لا يمكن إثباته إلا حديثًا . أما فى الأعصار القديمة فذلك متعذر (...) ولم يكن لعلى شيعة ومتعصبون يدعون النص ، كأبى ذر وعمار ومقداد وسلمان ، وإنما يمكن انقطاعهم إليه وقولهم بفضله وبأنه

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٨٢ – ١٨٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٥ – ١٨٦ .

حقيق بالإمامة وبأنه قد كان يجب ألا يعدل عن رأيه ، فأما ادعاء غير ذلك فبعيد (...) والشيعة إن رضوا لأنفسهم فى إثبات النص أن يعتمدوا على مثل هذه الأخبار ، فالمروى من الأخبار الدالة على أن عليا لم يستخلف أظهر من ذلك ، لأنه قد روى عن أبى وائل والحكم عن على أنه قيل له : ألا توصى ؟ قال : ما أوصى رسول الله فأوصى ، ولكن إن اراد الله بالناس خيرًا استجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ، أبى بكر »[١] .

ثم إن الكثير من هذه الأخبار ، غير الثابتة ، لا تفيد النص بالإمامة ، « فإمام المتقين » يراد به التقوى والصلاح . والإمام بالمعنى المراد ، كما يكون إمامًا للمتقين من الناس فهو إمام لغير المتقين أيضا . وباقيها يدخل فى باب الفضل والتفضيل . وأما القول بأنه قد طلب من أصحابه أن يسلموا على علىّ بإمرة المؤمنين ، فهو مما لا يصح ، لأن فى ذلك إتيانه إمامًا فى حضرة الرسول وحياته ، وذلك مستحيل بالإجماع[٢] .

هذه هى أوجه النقد التى وجهتها المعتزلة ، لما ساقه الشيعة من أدلة سمعية على النص والتعيين ، ويعبر الجاحظ عن قوة حجج المعتزلة فى هذا المقام عندما يقول : « ولقد نقضنا القرآن من أوله إلى آخره ، فلم نجد فيه آية تنص على إمامة ، ولا أنها إذ لم تنص كانت دالة ، عند النظر والتفكير ، ولا أنها إذ لم تدل بالنظر والتفكير وكان ظاهر لفظها غير ذلك على ما قلتم كان أصحاب التأويل والتفسير مطبقين على أن الله أراد بها إمامة فلان (...) وإن تركوا الكتاب ، وأضربوا عن الإجماع ، واحتجوا بالرواية ، فما أحد أجحد لها ولا أرد لمعرفتها منهم ، مع أن رواية غيرهم أكثر ، وعلى ألسنة أصحاب الحديث أظهر ، ولو كانت روايتهم ورواية خصومهم سواء ما كان تأويلهم بأقطع لتأويل خصومهم من تأويل خصومهم لتأويلهم ، مع أن الحديث إن كان يحتمل ضروب التأويل فغلط فى حق ذلك من باطله رجل فليس بكافر ولا مكابر ، لأن ذلك الحديث لو كان صحيحًا لم يكن بأبين من القرآن ولا أوضح . وقد يختلف الناس فى تأويله ولا يكفرون ولا يكابرون ، فكيف يكفر من غلط فى تأويل حديث لو كان رده لم يكن عاصيًا ؟ وإن كانت إمامة على لا تثبت عندهم إلا من قبل الرواية فقد أفلح خصم الرافضة ، واستراح من كد المنازعة »[٣] .

هكذا نقض المعتزلة الأدلة السمعية التى ساقتها الشيعة على أن هناك نصًا وتعيينًا فى الإمامة وإمارة المؤمنين .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٨٧ – ١٨٨ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٩١ .
(٣) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٧٣ ، ٢٧٦ – ٢٧٧ .

ردود المعتزلة على حجج الشيعة العقلية على النص والوصية :

لم يقف الجدل بين المعتزلة والشيعة حول طريق الإمامة ، أهو النص ؟ أم الاختيار ؟ عند الأدلة السمعية فقط ، بل امتد إلى ميدان الاستدلال العقلى أيضا ، لذلك كان لزامًا علينا لاستكمال أوجه النقد التى وجهتها المعتزلة للشيعة أن نعرض للشبهات العقلية التى أثارها الشيعة فى هذا المقام ، ورد المعتزلة عليهم ، وحججهم العقلية فى تفنيدها ، على النحو الآتى :

رد المعتزلة على حجة الشيعة بأن اختيار الله أفضل من اختيار البشر

انطلق الشيعة فى هذا المقام من مقولة : إن اختيار الله للناس إمامهم وأميرهم ، هو أسلم لهم من الخطأ والزلل الذى يتعرضون له إذا ما وكل إليهم أمر هذا الاختيار .

ورد المعتزلة على هذه الشبهة بأن تلك القاعدة ليست متبعة ولا مطردة ، لأنه لو كان كل صعب ومشكل من الأمور يتولى الله إنجازه وتقريره وإعلان بيانه ، نيابة عن البشر ، لما كانت هناك كلفة فى التكليف ودواع للنظر وكدح العقول وكد الملكات ، ثم أن القضايا الغامضة والمتشابهة كثيرة جدًا مثل التعديل والتجوير ، والتشبيه .. ألخ ، وهى قضايا قد وكل الله الأمر فيها للبشر ، يبحثون ويختلفون ويختارون مواقفهم الفكرية ، ولم يقل أحد : لقد كان من الأسهل أن يبسط الله هذه المسائل بسطًا يريح البشر من الاختلاف فيها والكدح والاجتهاد فى النظر بمعضلاتها ، وكما يقول المعتزلة إنه « إنما يحكم بهذا وأشباهه على الله من لا علم له بالله وتدبيره ، لأن الله لو أسقط عن الناس كل ما أثقل ظهورهم ، واستبشعته نفوسهم ، وخالف أهواءهم لسقط الامتحان ، وبطل الاختيار ، إذ لم يكن هناك حلاوة تجتنب ، ومرارة ترتكب ولذيذ يؤخر ، وكريه يقدم » [(1)] .

رد المعتزلة على حجة الشيعة بأن اختيار الرسول أفضل من اختيار البشر :

يسأل الشيعة أيهما خير للناس أن يختاروا لأنفسهم إمامًا ، أم أن يختار لهم الرسول ﷺ الإمام ؟

والجاحظ يجيب على شبهة الشيعة هذه ، فيقول : « إنه لو كان النبى قد اختاره لهم ، فقد كان ذلك خيرًا لهم ، من اختيارهم لأنفسهم ، فإذا لم يختره ، فقد دل تركه الاختيار على أنه خير لهم ، إذ كان قد اختار الترك دون الاختيار ، وترك الاختيار ربما كان اختيارًا ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧١ ، ٢٧٢ ، محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم – ص ٣١٣ .

وهو فى هذا الموضع اختيار ، لأن النبى لم يكن ليختار لهم ترك النص والتسمية ، إلا وترك النص والتسمية خير من النص والتسمية » [1] .

ويضيف القاضى عبد الجبار أنه لو جازت شبهة الشيعة هذه لكان واجبًا على الله سبحانه أن يختار وينصب الأمير والحاكم وغيرهما ، وذلك ظاهر البطلان »[2] .

رد المعتزلة على حجة الشيعة
بأن النص يمنع من تعدد الأئمة بتعدد الجماعات التى تختار :

ترى الشيعة أن حق اختيار الإمام إذا تقرر للناس ، فاختارت جماعة منهم إماما ، وأبت جماعة أخرى ذلك الاختيار فاختارت إماما آخر .. وهكذا ، فما المرجع والمصوب لاختيار فريق دون فريق ، طالما أن هذا الحق هو من حقوقهم جميعًا ، أما النص والتعيين ففيه ضمان ضد هذه المخاطر والمحاذير .

ورد المعتزلة على هذه الشبهة بأن تلك المخاطر والمحاذير واردة وقائمة إذا كان حق الاختيار هو للأمة كلها ، بمعنى أن يكون فرض عين على كل فرد فيها ، لا ينجيه من إثم إهماله نهوض الآخرين به ، أما والأمر ليس كذلك ، فإن الاختيار هو واجب جماعة مخصوصة تحوز ثقة الأمة وتمثلها ، ونهوضها بهذا الفرض الكفائى ، كما أنه يعفى الأمة من تبعة إهمال القيام بهذا الفرض ، فهو يقطع الطريق على أى جماعة تخرج على هذا الاختيار ، وتأبى الامتثال للإمام المختار ، فاختيار الجماعة المخصوصة ، المؤهلة والمستوفية للشروط ، هو المعتبر ، وهو الواجب النفاذ والإقرار ، وما عدا ذلك فهو خروج من الخارجين تجب محاربة المصرين عليه ، كما يحارب الخارج على السلطة الشرعية المعترف بها سواء بسواء[3] .

رد المعتزلة على حجة الشيعة على النص بتسمية علىّ « خليفة رسول الله »

احتج الشيعة بأن إطلاق لقب خليفة رسول الله على الإمام ، يوجب أن يكون مستخلفًا من قبل الرسول ، لأن استخلافه وتنصيبه لو كان من جهة الأمة ، لكان خليفة للأمة ، ولم يحدث أن تلقب الخليفة بلقب خليفة الأمة .

ولقد أجاب المعتزلة بأنه لا تناقض بين أن تختار الأمة خليفتها ، وبين أن يلقب بخليفة رسول الله ، ذلك أن ما نهض به الرسول فى هذا المقام ، هو أنه أمر أمته أن يستخلفوا من

---

(١) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٧٨ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – حـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣١٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ٣٠٤ – ٣٠٥ .

كان على صفة مخصوصة ، فإذا اختاروا إمامهم كانوا قد أدوا ما أمرهم به رسولهم ، وعندئذ تصح إضافة الاستخلاف لمن أمر بالاستخلاف ، أى للرسول ، كما هو الحال إذا أمر أحدنا آخر أن يقيم عنه وكيلاً ، فإن الوكيل ينسب للأول ، الآمر بإقامة الوكيل ، مع أن الذى أقام الوكيل واختاره سواه وكما إذا طلب المريض من آخر أن يعين ويختار له وصيًا ، فإن الوصى ينسب إلى المريض لا إلى من اختاره ، فالتسمية لا تنهض دليلاً على أن الاستخلاف قد حدث من الرسول ﷺ[1] .

رد المعتزلة على حجة الشيعة على النص بأن الأمة يمكن أن تختار إماما يظهر الإسلام ويبطن الكفر :

ترى الشيعة أنه لا سبيل إلى تنصيب إمام يوافق باطنه ظاهره ، ويضمن الناس أنه لا يبطن كفرًا أو فسقًا ، بينما هو يعلن الإسلام والصلاح ، إلا أن يكون تنصيبه من طريق من يعلم السرائر والبواطن ، وهو الله سبحانه وتعالى ، ولذلك فإن النص هو السبيل لذلك وليس الاختيار .

والمعتزلة لم تنكر جواز أن تختار الأمة من يبطن الكفر أو الفسق ، ويظهر الإسلام إمامًا لها ، ولكنهم قالوا : إن المطلوب هو التأكد من ظاهر الإنسان وسلوكه ، وتوافر شروط الإمامة فيه ، وما دامت هناك مراقبة ومحاسبة ، فإن ظهور الكفر أو الفسق عليه يوجب خلعه والخروج عليه ، والأمة لا تطالب بأكثر من هذا ، ولا يجب عليها أن تعلم عن باطن الإمام شيئًا ، كما لا يجب عليها شيء من ذلك فى الأمير والحاكم وسائر من يستعان بهم فى أمور الدين[2] .

تلك هى أهم الشبهات التى برر بها الشيعة قولهم بالنص ، والتى استندوا فى إيرادها إلى العقل ، وتلك هى ردود المعتزلة عليها ، وهى ردود استندوا فى تقريرها إلى حجج العقل وبراهينه[3] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – حـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣١٦ ، ٣٥٥ ، محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم – ص ٣١٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – حـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٠٠ ، ٣٠٩ .

(٣) فى كتاب منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة لابن مطهر الحلى ، يورد الحلى على عقيدة النص والوصية خمس حجج عقلية وأربعين دليلاً مستنبطًا من القرآن ، واثنى عشر حديثًا نبويًا ، واثنى عشر دليلاً من حياة على بن أبى طالب ، ولكنها جميعًا . لا تخرج عن جوهر ما أوردناه من مصادر الشيعة التى تقدمت عصره انظر كتاب ابن المطهر فى الجزء الأول من منهاج السنة لابن تيمية – ص ١٤٥ – ١٩٢ تحت عنوان « فى الأدلة الدالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله » .

ردود المعتزلة على حجج الشيعة التاريخية :

رد المعتزلة على ادعاء الشيعة بكتمان الصحابة للنص :

ترى الشيعة أن الرسول أوصى لعلى وصية علمها الجميع بالضرورة لذيوعها وهى لم تشتبه على أحد من الصحابة ، لكنهم تكاتموا فيما بينهم هذه الوصية لحاجة فى نفوسهم[1] .

ويرد المفكر المعتزلى أبو هاشم الجبائى على هذه الدعوى بأن فيها تهمًا للأمة جميعًا بالتواطؤ على الكتمان ، وهو أمر مرفوض ، لأن الأمة لاتجمع على كتمان ما يجب إظهاره ، كما أنها لا تجمع على خطأ . ولو صحت هذه الدعوى ، أى لوصح النص وكتمه الجميع ، لما جاز للعباس أن يقول لعلى فى مرض الرسول : « نسأله عن هذا الأمر ، فإن كان لنا بينه ، وإن كان لغيرنا أوصى بنا » ذلك أن هذا السؤال لا معنى له لو كان الرسول نص على إمامة « على » وبينها للناس .

يضاف إلى ذلك أن الكتمان هنا غير مبرر ، لأن نص الرسول على إمامة على – لو ثبت ذلك – من أعظم ما تحتاج الأمة إلى معرفته « ولو كان قد نصبه لهم لما جاز أن يتكتموا أمره من غير تواطؤ ، وهم يخبرون بالكثير مما هو دون ذلك فى الحاجة . بل يخبرون بالكثير مما لا يحتاجون إليه »[2] .

هذا فضلا عن أن عليًا نفسه رضى ببيعة من تقدمه ، وكان فى المواقف المشهورة « يتعلق بذكر البيعة دون النص ، حتى قال لطلحة والزبير « بايعتمانى ثم نكثتما »[3] .

وتواصل المعتزلة دفاعها عن موقف الصحابة تجاه النص الذى ادعته الشيعة ، فترى المعتزلة أنه لا يجب أن نقول بالنص سواء أكان جليًا أم خفيًا ، لأنه لو كان جليًا « لكان يجب أن يكون الراد كافرًا لرده ما هو معلوم ضرورة من دين النبى ﷺ وفى ذلك تكفير الصحابة على فحش القول به ، ولكان لا يجوز أن يخفى الحال فيه ، لأن هذا هو الواجب فيما علم ضرورة ، لولا ذلك وإلا كان يجوز أن يكون الله تعالى قد تعبدنا بصلاة سادسة وبحج إلى غير بيته الحرام ، إلا أنه خفى على الناس أمره ، ولم يظهر ، وذلك شنع فبطل النص الجلى »[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٢٠ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٢٠ – ١٢٢ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٢٦ .
(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٦٢ .

أما النص الخفى ، « فإنه كان يجب أن لا يذهب الصحابة بأسرهم عن الغرض به ، فقد كانوا فى غاية المعرفة بالمقاصد ، وما يجرى هذا المجرى ، وفى علمنا بأنهم لم يعرفوا أن هناك نصًا ولا أقروا به ، دليل على أنه لم يكن له أصل ، وبعد ، فلو كان هناك نص لأورده المنصوص عليه واستدل به على إمامته ، والمعلوم أنه لم يورده ولم يحتج به ، وفى ذلك دلالة على أن ذلك لم يكن »[1] كما أنه لو كان هناك نص لأمضاه الصحابة ، فلا يصح لنا أن نتصورهم كما تصورهم الشيعة ، بأنهم ارتدوا وكفروا فى سبيل الحكم والسلطان ، ولذكره ذاكر فى السقيفة عندما تحاوروا واختلفوا وبحث كل عن الدليل والبرهان[2] . ولو كان هناك نص ، لما سأل المسلمون النبى فى مرضه عمن يصلى بهم ، عندما ثقل عليه المرض ولم يستطع أن ينهض لإمامتهم فيها ، ولو كانت هناك وصية ونص لكان الإمام معروفًا ومعلومًا[3] . ثم أليس كان من الأولى أن ينفذ المسلمون وصية نبيهم ونص ربهم ، وهم الذين أنفذوا عهد أبى بكر لعمر ، وعهد عمر لأصحاب الشورى ؟ أم أن القوم كانوا أطوع لأبى بكر وعمر منهم لربهم ورسوله ؟[4] .

رد المعتزلة على ادعاء الشيعة بأن هناك أسبابًا قصرت معرفة النص على الشيعة :

ترى الشيعة أن العلم الضرورى بالنص قد قام وعم فى العصر الأول ، ثم جدت عوامل غيرت النقل وقصرته على رواة الشيعة[5] .

ردت المعتزلة بأن ذلك يحل غير الشيعة من الالتزام بما انفردوا بروايته ، ويجعل لهم العذر فى هذا التحلل ، وقالوا لهم كذلك : إن هذا التخريج يصلح حجة للبكرية التى زعمت النص على أبى بكر ، إذ أن لهم أن يجيبوا على اعتراض الشيعة بأن العلم الضرورى بالنص على أبى بكر غير قائم عند الشيعة ، بأن تغير أحوال النقل قد قصرت الرواية لأسانيدهم عليهم دون الشيعة ، وعند ذلك تتكافأ الأدلة المتعارضة المتناقضة .

ثم « إن ما جرت عليه أحوال الصحابة يمنع من ادعاء هذا النص فى الأصل ، لأنه لو كان صحيحًا ، لكان إنما يجوز أن يختلف حال النقل ، وإن كان ذلك فى عصر التابعين أو بعد ذلك . فأما فى عصر الصحابة فغير جائز ذلك . وكان يجب أن يكون معلومًا لجميعهم ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٦٣ .
(٢) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة – جـ ٢ – ص ٥٨٠ .
(٣) المصدر السابق : جـ ١ – ص ٢٥٧ .
(٤) المصدر السابق : جـ ٢ – ص ٥٨٠ .
(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١١٧ – ١١٨ .

فلو كان كذلك لكانت الأمور التى جرت فى الإمامة ، لا تجرى على الحد الذى جرت عليه ، بل كان يجب أن يكونوا مضطرين إلى معرفة إمامة علىّ كاضطرارهم إلى معرفة أن صلاة الظهر واجبة وصوم رمضان واجب وحج البيت واجب »[1] .

موقف المعتزلة البغداديين المفضلين لعلى من قضية النص :

يثار هنا تساؤل عن موقف البغداديين من المعتزلة الذين فضلوا على بن أبى طالب على أبى بكر من قولهم بالنص من عدمه ، نقول :

ليس فى المعتزلة قاطبة من قال بالنص على الذات والتعيين والتحديد والتسمية ، وحتى ما ذهب إليه البغداديون من المعتزلة – وهم الذين يسمون أنفسهم ويسميهم غيرهم « متشيعة المعتزلة » [2] من أنه « قد كانت إشارة وإيماء لا يتضمن شىء منها صريح النص »[3] حتى ما ذهب إليه البغداديون هؤلاء من « الإشارة والإيماء » من الرسول لعلى ، فإنه أمر آخر يختلف اختلافًا تامًا عن النص كما تراه الشيعة .

فالبغداديون من المعتزلة قد قالوا بتفضيل « علىّ » على أبى بكر ، ثم وفقوا بين القول بذلك وبين تقديم الصحابة لأبى بكر على « علىّ » ، بقولهم كغيرهم من المعتزلة ، بجواز إمامة المفضول على الأفضل لأسباب يراها أهل الحل والعقد محققة لصلاح أمر المسلمين ، لأن الفضل هو فى الثواب وأمور الدين ، والإمامة سياسة وأمور دنيا ، فقد يكون المفضول دينيًا متقدمًا فى أمور الدنيا ، ومن هنا يجوز تقديم المفضول دينيًا على الأفضل دينيًا ، بل وقد يكون ذلك مرغوبًا ومطلوبًا ، كما سيأتى فى مكانه حين الحديث عن إمامة المفضول .

فالبغداديون من المعتزلة قد وقفوا بذلك بين تفضيلهم على بن أبى طالب وبين تأييدهم تقديم المسلمين لأبى بكر فى تولى الخلافة ، فهم ينكرون قول الشيعة بالنص الصريح ويقولون : « إن الآثار والأخبار فى هذا الباب كثيرة جدًا ، ومن تأملها وأنصف ، علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تختلجه الشكوك ، ولا تتطرق إليه الاحتمالات كما تزعم الإمامية (...) ولا ريب أن المنصف إذا سمع ما جرى لهم بعد وفاة رسول الله ﷺ يعلم قطعًا أنه لم يكن هذا النص »[4] فهم ينفون حدوث هذا النص الذى تقول به الشيعة .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١١٩ .
(٢) الخياط : الانتصار – ص ١٠٠ .
(٣) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ١٠ – ص ٢٢٦ .
(٤) المصدر السابق : جـ ٢ – ص ٥٩ .

وأما كلامهم عن حدوث « تعريض وتلويح وكناية »[1] فهو أمر يدخل فى باب التفضيل الذى قدموا فيه عليًا على غيره من صحابة رسول الله ، وهذا المذهب الذى قال به البغداديون ، أو معظمهم ، لا علاقة له بفكر الشيعة فى النص ، بل هو مناقض له تمامًا .

فليس من المعتزلة من قال بالنص على علىّ نصًا جليًا واضحًا ، وقصارى ما قاله البعض أن النص قد وقع على صفات الإمام وشروطه ، وكما يقول القاضى عبد الجبار : « إنا وإن لم نقل بالنص على العين ، فقد قلنا بالنص على الصفات المعلومة بالكتاب والسنة » [2] .

هذه هى أوجه النقد المختلفة التى وجهها المعتزلة للشيعة فى قولهم بالنص على « على بن أبى طالب » وولده من بعده .

ثانيًا – نقد المعتزلة لقول الشيعة أن الإمام هو الحجة :

ادعاءات الشيعة بأن الإمام هو الحجة :

ترى الشيعة أن الإمام هو الحافظ للشريعة والدين ، وحجة لله على عباده ، فالأمة ليست الحجة ، والروايات المتواترة لا تضمن للشرع أن يكون لها حجة ، بل والقرآن ذاته ، وإنما الحجة هو الإمام ، فهم يفسرون القول الذى نسبوه إلى على بن أبى طالب « اللهم إنك لا تخلى أرضك من حجة لك على خلقك »[3] . يفسرون الحجة بالإمام وحده ، فينسبون إلى جعفر الصادق قوله : « إن الحجة لا تقوم لله على خلقه إلا بإمام حتى يعرف »[4] وأنه لا بد من إمام ، حتى « لو كان الناس رجلين لكان أحدهما الإمام ، وإن آخر من يموت الإمام ، لئلا يحتج أحد على الله عز وجل أنه تركه بغير حجة لله عليه »[5] .

وهم لذلك يرفضون أن تكون الأمة فى نقلها عن رسول الله – الذى هو حجة – حجة فى هذا النقل ، لأنهم يجوزون عليها الخطأ والزلل بل والكفر والردة – ما عدا الإمام – فضلاً عن السهو والنسيان ، ويقولون : إن نقل الأمة لبيان الرسول « ليس بضرورى وأنه غير مأمون منهم العدول عنه »[6] ، لأنه لا فرق عندهم بين الآحاد وبين مجموع الأمة وجماعتها .

---

(١) المصدر السابق ، ونفس الصفحة .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٤٤ .

(٣) أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازى الكلينى : الأصول من الكافى – تحقيق : على أكبر الغفارى – دار الكتب الإسلامية – طهران – ١٣٨٨ هـ – جـ ١ – ص ١٧٨ .

(٤) المصدر السابق : جـ ١ – ص ١٧٧ .

(٥) الكلينى : الأصول من الكافى – حـ ١ – ص ١٨٠

(٦) الطوسى : تلخيص الشافى : جـ ١ – ق ١ – ص ١٨٦ .

بل ورفضوا أن يكون القرآن هو الحجة ، وقالوا : لابد من قيم على القرآن وأن الإمام على بن أبى طالب هو ذلك القيم ومن بعده الأوصياء والأئمة من بنيه[1] . فالإمام عندهم هو مصدر الدين ، بل هو مصدره الوحيد ، فقالوا : « إننا نعتقد أن الأحكام الشرعية الإلهية لا تستقى إلا من مائهم – أى الأئمة – ولا يصح أخذها إلا منهم ، ولا تفرغ ذمة المكلف بالرجوع إلى غيرهم ، ولا يطمئن بينه وبين اللّه إلى أنه قد أدى ما عليه من التكاليف المفروضة إلا من طريقهم »[2] .

نقد المعتزلة لغلو الشيعة فى القول بأن الإمام هو الحجة :

رفضت المعتزلة نظرية الشيعة بأن الإمام هو الحجة ، والحافظ للشريعة والدين ، ونقضوا أدلتهم وتتبعوا دعاواهم بالنقد والتفنيد ، وقدموا ضد هذه النظرية الأدلة والبراهين الكثيرة مثل :

١ – إن القول بأن الإمام هو الحجة يوقع القائل به فى تناقض ، « ذلك أن من يقول بإمام حجة واحد فى الزمان – وهو قول الشيعة – يعلم أن الاستدلال على هذا الحجة لا يحدث إلا من جهة هذا الحجة بعينه ، لأن منه نعلم ما يبين به من غيره ، فنحن لا نعلم الأشياء من جهته إلا إذا علمناه حجة ، أى إلا وقد علمنا ما به يبين من غيره ، فإذا كانت الحجة لا تكون إلا منه ، وكان العلم بالنص عليه حجة لا تعلم إلا من جهته ، فما لم نعلمه حجة أدى ذلك إلى ألا نعلمه أصلاً ، ومن قال : إننا نعلمه حجة بالمشاهدة وجب – على قوله – أن يشاهده كل العقلاء فى وقت واحد ، أو أوقات متقاربة ، وذلك ما يكذبه الواقع ، بخاصة واقع اختفاء إمام الشيعة فى هذا الزمان »[3] .

٢ – رد المعتزلة على قول الشيعة بالحجة ، وأنها الإمام وحده ، « بأن المتواترات تكفى فى حفظ الشريعة ، فهى مصدر العلم بها ، دون الحاجة إلى ذلك الإمام الحجة (...) فحفظ الشريعة بالتواتر ممكن (...) وليس يصح ما قالته الشيعة ، قدحًا فى أهل التواتر ، من أن السهو جائز عليهم فيما ينقلونه ، لأن الذى ينقلونه علمهم به ضرورى ، كما أن كمال العقل فى الجمع العظيم يفارق كماله فى الواحد والآحاد (...) ولو جاز السهو على الجمع العظيم فيما العلم به ضرورى لجاز فى روايتهم عن المشاهدات ، فاستحالت معرفتنا بالتاريخ الخاص بالبلاد والملوك (...) وذلك أمر ظاهر البطلان (...) ، ثم إن أكثر أمور الشرع ومسائله قد صار النقل

(١) الكلينى : الأصول من الكافى – جـ ١ – ص ١٦٩ .
(٢) محمد رضا المظفر : عقائد الإمامية – دار النعمان – النجف الأشرف – د .ت – ص ٧٠ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٥ – ص ٣٨٤ .

فيها والأدلة عليها أظهر من النص على الإمام ، بل أظهر من جواز الإمامة من حيث المبدأ ، فكيف يكون غير الظاهر الدلالة هو الحجة الوحيدة فيما هو ظاهر الدلالة ؟ »[1] .

٣ – ثم إن قول الشيعة فى الحجة : أنه السبيل لتلافى النقص المركب فى الناس والخطأ الذى عمهم ، هو قول غير صحيح ، فطالما أن الإمام لن يستطيع تغيير وجوه التمكين المركبة فى الناس ، من القدرة والآلة والعقل .. ألخ ، فهو لن يستطيع تلافى نقصهم وأخطائهم (...) ثم إن الأدلة منصوبة لهم ، من غير الحجة ، فما الذى يمنع من أن يستدلوا بها ، وأن تقوم هذه الأدلة المنصوبة بما توهم الشيعة أن الإمام الحجة سيقوم به ؟ إن الاستفادة إنما تكون بالنظر فى الأدلة المنصوبة ، وذلك يجعل وجود الحجة كعدم وجوده . أما إذا كان دور الحجة هو دور المنبه ، لا المغير لوجوه التمكين ، فإنه لن يكون المنبه الوحيد ، إذ باستطاعة العلماء أن يقوموا هم كذلك بدور التنبيه ، كما أن قول الشيعة هذا يجعل غيبة الإمام تساوى عدم وجوده ، لأن الذى يغير ليس هو وجوده ، بل ظهوره ومجىء العلم من قبله ، وما لم يظهر ويأت العلم من قبله سقط التكليف ، وكان المكلف معذورًا ، لعدم إزاحة العلة (...) وكل ذلك باطل[2] . ثم إن الزعم بأن الحجة هو الذى يزيل الشبهة عن المكلفين ، يرد عليه اعتراض : أن الشبهة قد تأتى فى موضوع العلم بنفس الحجة ، فيستلزم ذلك الحاجة إلى حجة أخرى ، وهكذا دواليك[3] .

٤ – إن استدلال الشيعة على ضرورة الحجة كى تعدل بالناس عن السهو ، يلزم منه إلزام الشيعة بأن تجويز السهو على الناس المكلفين إن كان يمنع من قيامهم بما كلفوه ، منع ذلك من قيامهم بما يلزم من الاستدلال على إثبات الحجة ، والنظر فى كونه حجة ، كما أنه يمنع من التكليف فى الوقت الذى لا يمكن فيه للمكلف أن يصل إلى الحجة (...) ثم إن الحجة لن يستطيع إزالة السهو عن القلب بإيجاد العلم فيه ، إذ أن ذلك خارج عن مقدوره ، فلم يبق له إلا أن ينبه الساهى ، وهو فى ذلك مثله مثل العلماء ، فلا امتياز له عليهم ، وأيضًا ، فإن السهو وإن جاز على الواحد والآحاد فهو غير جائز على الجميع فى وقت واحد فى الشىء الواحد ، فإذا جاز أن يسهو الواحد منا عن تاريخ اليوم ، فإن ذلك غير جائز على الجميع ، مع الحاجة إلى معرفته ، فلا ضرورة لوجود حجة من أجل إزالة أمر يصح زواله بغير الحجة[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق١ – ص ٦٩ – ٧٢ .
(٢) المصدر السابق ص ٥٦ – ٥٨ .
(٣) المصدر السابق : ص ٦١ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٥٦ – ٦٠ .

٥ – نقض المعتزلة قول الشيعة بضرورة الحجة كى يرتفع الاختلاف ويحل الاتفاق محله ، لأن اللّه إذا كان كلف الناس الإجماع على الصواب ، فلا يصح تكليفهم ذلك إلا إذا كان تحقيقه ممكنًا ، سواء وجد الحجة أم لم يوجد ، ثم إن الاختلاف قد حدث فى نفس الحجة ، وأصبح هو الواقع النافى للاتفاق المزعوم ، بل إن العصور التى كان فيها النبى ﷺ والإمام « على » قد عرفت الاختلاف كذلك ، فالاختلاف قائم مع وجود الإمام كما هو قائم مع عدم قيامه ، فما الفائدة من الحجة إذا كان الاتفاق هو علة وجوده ؟[١] .

ثم إن تكليف الناس فى الاجتهاد ليس هو الاتفاق ، فالاختلاف فى مسائل الاجتهاد حق ، ولا يصح أن يكون سبب وجود الحجة هو إزالة الحق ؛ وأخيرًا فلقد اختلف الذين عرفوا الإمام فى المذاهب ، ولم يمنع الأئمة من الاختلاف فى ذلك ، والثابت عن على بن أبى طالب أنه كان يجيز لمن يخالفه فى المذهب أن يحكم ويفتى ، وكان يوليهم الأمور ، كما كان يرجع من اجتهاد إلى اجتهاد آخر ، فتختلف مذاهبه ، كما تختلف مذاهب المجتهدين[٢] .

٦ – رفض المعتزلة قول الشيعة : إن القرآن ليس هو الحجة ، وأنه لابد من إمام قيم عليه ، يكون هو الحجة دونه ، وقالوا : إن القرآن هو الحجة ، إذ به يعرف الناس المراد ، وإذا تعذر ذلك فى بعضه أعان على معرفة المراد من ذلك البعض مقارنته بالسنة وغيرها ، فلم تبق حاجة إلى إمام يكون هو الحجة ، وإذا كان الناس يختلفون فى العقليات ، ثم يرجع المحق منهم إلى الأدلة القائمة ، فليس هناك ما يمنع من مثل ذلك فى الشرعيات ، ثم إن وجود أمير المؤمنين على بن أبى طالب لم يمنع من وجود الاختلاف الشديد ، ولم يمنع حدوث هذا الاختلاف من ثبوت الدليل ، وذلك يدل على أنه لا مانع من أن يدل القرآن والسنة على الحق ، مع تنكب البعض لطريق ذلك الحق[٣] .

وليس للشيعة أن يقولوا : إن تفسير القرآن وقف على الحجة ، لأن العلماء إذا امتلكوا أدوات التفسير الضرورية عرفوا من تفسيره ما يعرفه الرسول ﷺ والتفسير لا يختص به جيل دون جيل ، وليس وقفًا على السلف دون الخلف ، والإمام يعرف من ذلك ما يعرفه العلماء ، فالحجة قائمة بالقرآن وبالنقل عن الرسول[٤] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ – ٦٦ .
(٢) المصدر السابق : ص ٦٧ – ٦٨ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٨٩ .
(٤) المصدر السابق : جـ ١٦ – تحقيق : أمين الخولى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر – د .ت – ص ٣٦٩ .

والأمر الذى يزيد موقف المعتزلة قوة ورسوخًا ، ويدعم احتجاجها بأن القرآن هو الحجة ، وليس الإمام ، أن كلام على بن أبى طالب ذاته ، الذى جمعه الشيعة أنفسهم فى نهج البلاغة يشهد بأن القرآن هو الحجة ، وأنه لا يحتاج إلى حجة قيم عليه كما قالت بذلك الشيعة .

فهو يرى أن حجج اللّه على عباده قد تجمعت بعد موت الرسول ﷺ فى حجة واحدة هى القرآن ، وذلك عندما يتحدث عن مسألة « الحجة » تاريخيًا ، فيقول : « إن الله سبحانه لم يخل خلقه من نبى مرسل ، أو كتاب منزل ، أو حجة لازمة ، أو محجة قائمة (...) إلى أن بعث اللّه محمدًا لإنجاز عدته وتمام نبوته ... ثم اختار سبحانه لمحمد لقاءه ، وخلف فيكم ما خلفت الأنبياء فى أممها – إذ لم يتركوهم هملاً بغير طريق واضح ، ولا علم قائم ، كتاب ربكم ، مبينًا لكم حلاله وحرامه ، وفرائضه وفضائله ، وناسخه ومنسوخه ، ورخصه وعزائمه ، وخاصه وعامه ، وعبره وأمثاله ، ومرسله ومحدوده ، ومحكمه ومتشابهه »[1] .

وفى موضع آخر يقول : « فكفى بالجنة ثوابًا ونوالاً ، وبالنار عقابًا ووبالاً ، وكفى باللّه منتقمًا ونصيرًا ، وكفى بالكتاب حجيجًا وخصيمًا »[2] .

وهو ينفى ما قالت به الشيعة من حاجة القرآن إلى قيم عندما يقول : « كتاب الله : تبصرون به ، وتنطقون به ، وتسمعون به ، وينطق بعضه ببعض ، ويشهد بعضه على بعض »[3] .

كما يزيد هذا الأمر حسمًا عندما يقول : « إنه ليس على أحد بعد القرآن من فاقة ، ولا لأحد قبل القرآن من غنى ، إن الله لم يعظ أحدًا بمثل هذا القرآن ، فإنه حبل الله المتين ، وسببه الأمين ، وفيه ربيع القلب وينابيع العلم ، وما للقلب جلاء غيره ، ففيه نبأ من قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، فهو حجة اللّه على خلقه أخذ عليهم ميثاقه ، وارتهن[4] عليه أنفسهم ، أتم نوره ، وأكمل به دينه[5] ، وقد فرغ إلى الخلق من أحكام الهدى به »[6] .

هكذا سلم « نهج البلاغة » دليلاً للمعتزلة ، ضد الشيعة ، على أن الحجة هو القرآن وليس الإمام .

---

(١) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ١ – ص ١١٣ – ١١٤ ، ١١٦ – ١١٧ .
(٢) المصدر السابق : ص ٩٢ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٥٨ .
(٤) ارتهن : أى حبس .
(٥) فرغ : أى أتم .
(٦) المصدر السابق : ص ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢١٤ ، محمد عمارة : الإسلام وفلسفة الحكم – ص ٤٣٧ وما بعدها .

ثالثًا – رفض المعتزلة لقياس الشيعة الإمامة على النبوة :

مغالاة الشيعة فى قياسها الإمامة على النبوة :

قاس الشيعة الإمامة على النبوة ، والإمام على النبى ، والمعتدلون منهم هم الذين سووا بين الطبيعتين والمهمتين ، أما الغلاة فقد رفعوا قدر الإمامة والإمام على النبوة والنبى ، لاستمرار الأولى وعمومها ، وانقضاء الثانية وخصوصها ، فزعموا أن عليًا قد قال : « لقد أقرت لى جميع الملائكة والروح والرسل بمثل ما أقروا به لمحمد ، ولقد حملت مثل حمولته ، وهى حمولة الرب »[1] يعنى كلفنى ربى مثل ما كلف محمدًا من أعباء التبليغ والهداية ، التى وردت من الله[2] . وينسبون رواية هذه الأقوال إلى جعفر الصادق ، كما ينسبون له قوله : إن عليًا قد « جرى له من الفضل ما جرى لرسول الله ، والمعيب عليه فى شيء من أحكامه كالمعيب على الله ورسوله ، والراد عليه فى صغيرة أو كبيرة على حد الشرك بالله ، فهو باب الله الذى لا يؤتى إلا منه ، وسبيله الذى من سلك بغيره هلك ، وبذلك جرت الأئمة واحدًا بعد واحد ، جعلهم الله أركان الأرض أن تميد بهم ، والحجة البالغة على من فوق الأرض ومن تحت الثرى » [3] .

وقالوا : « إن دفع الإمامة كفر ، كما أن دفع النبوة كفر ، لأن الجهل بهما على حد واحد ، ولأن منطلق الإمامة هو منطلق النبوة ، والهدف الذى لأجله وجبت النبوة هو نفس الهدف الذى من أجله تجب الإمامة ، وكما أن النبوة لطف من الله كذلك الإمامة ، واللحظة الحاسمة التى انبثقت بها النبوة ، وهى يوم الدار ، عندما جمع النبى عشيرته ودعاهم للإسلام ، هى نفسها اللحظة التى انبثقت بها الإمامة ، واستمرت الدعوة ذات لسانين : النبوة والإمامة ، فى خط واحد ، وامتازت الإمامة على النبوة ، أنها استمرت بأداء الرسالة بعد انتهاء دور النبوة ، إن النبوة لطف خاص ، والإمامة لطف عام » [4] .

ولذلك قالوا بجواز ظهور المعجز على يد الإمام ، كما هو حال الأنبياء ، لأنه هو دليل تعيينهم ، لا عقول البشر ، كما هو الحال مع الأنبياء سواء بسواء[5] .

وللتدليل على الجذر التاريخى للإمامة وارتباطها بالنبوة ، يورد الهادى يحيى بن الحسين ،

---

(١) الكلينى : الأصول من الكافى – جـ ١ – ص ١٩٦ .
(٢) المصدر السابق : هامش يفسر العبارة السابقة ، نفس الصفحة .
(٣) المصدر السابق : ص ١٩٧ .
(٤) الطوسى : تلخيص الشافى – جـ ٤ – ص ١٣١ ، ١٣٢ .
(٥) المصدر السابق : جـ ١ – ص ١٤١ ، ١٤٣ .

وهو من الشيعة الزيدية ، بعض الآيات القرآنية ويؤولها بطريقة تؤيد ما يذهب إليه ، مثل قوله تعالى : ﴿وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات ، فأتمهن ، قال إنى جاعلك للناس إمامًا ، قال : ومن ذريتى ؟ قال : لا ينال عهدى الظالمين﴾[1] فكانت النبوة والإمامة والوصية والملك فى ولد إبراهيم ، إلى أن بعث اللّه محمدًا ﷺ فأفضت النبوة إليه ، وختم اللّه الأنبياء به ، وجعله خاتم النبيين وسيد المرسلين ، وقال : ﴿رحمة اللّه وبركاته عليكم أهل البيت﴾[2] وقال : ﴿وجعلها كلمة باقية فى عقبه﴾[3] وقال : ﴿أم يحسدون الناس على ما آتاهم اللّه من فضله ، فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكًا عظيمًا﴾[4] ، فكانت النبوة فى إبراهيم ، ثم أفضت إلى إسماعيل ، ثم إلى إسحق ، ثم إلى ابنه يعقوب ، ثم إلى ابنه يوسف ، ثم فى بنى إسرائيل وبنى يعقوب ، الأول فالأول ، حتى كان آخرهم عيسى ، ثم حول اللّه النبوة إلى محمد خاتم النبيين فقال سبحانه : ﴿محمد رسول اللّه﴾[5] ، ثم قال : ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾[6] .

وبعد أن يربط الهادى يحيى بن الحسين بين النبوة والإمامة منذ إبراهيم ، يجعل الاعتراف بإمامة على بن أبى طالب جزءًا من الاعتراف بنبوة محمد قال : « ثم يجب عليه – أى المؤمن – أن يعلم أن محمدًا بن عبد الله بن عبد المطلب عبد الله ورسوله ، وخيرته من خلقه ، وصفوته من جميع بريته ، خاتم النبيين ، لا نبى بعده ، وأنه قد بلغ الرسالة ، وأدى الأمانة ، ثم قبضه اللّه حميدًا مغفورًا ، ثم يجب عليه أن يعلم أن على بن أبى طالب بن عبد المطلب ، أمير المؤمنين وسيد المرسلين ، ووصى رسول رب العالمين ، ووزيره وقاضى دينه ، وأحق الناس بمقام رسول اللّه ، وأفضل الخلق بعده ، وأعلمهم بما جاء به محمد ، وأقومهم بأمر اللّه فى خلقه »[7] .

تفنيد المعتزلة لحجج الشيعة فى قياس الإمامة على النبوة :

رفض المعتزلة رأى الشيعة بقياس الإمامة على النبوة والإمام على النبى ، لأن علة الرسول غير قائمة فى الإمام ، فلا يصح قياس الإمام على الرسول ، فطبيعة عمل الإمام هى طبيعة

---

(١) سورة : البقرة – آية ١٢٤ .
(٢) سورة : هود – آية ٧٣ .
(٣) سورة : الزخرف – آية ٢٨ .
(٤) سورة : النساء – آية ٥٤ .
(٥) سورة : الفتح – آية ٢٩ .
(٦) سورة : الحشر – آية ٧ .
(٧) يحيى بن الحسين : كتاب العدل والتوحيد ضمن رسائل العدل والتوحيد – جـ ٢ – ص ٧٤ .

عمل الحاكم والأمير ، ولو جاز لنا قياس الإمام على الرسول لجاز أن نقيس الأمير والحاكم على الرسول ، وذلك باطل ، ولم يقل به أحد من فرق الإسلام ، فالأمر الذى يفرق بين علة الرسول وبين علة الإمام نابع من اختلاف طبيعة عمل كل من الرسول والإمام ، فالرسول حجة ، لأنه حجة فيما يؤديه عن السماء ، أما الإمام فهو منفذ فى الأحكام والأمور المعروفة ، فلذلك افترقت طبيعة مهمة كل منهما[1] لأن تجويز الخطأ على الرسول ينقض كونه حجة ، بينما تجويز الخطأ على الإمام لا ينقض كونه منفذًا ، كما هو الحال فى الأمير والحاكم [2] . والرسول قد حمله اللّه الرسالة بعينه وذاته ، وهو يدعى الرسالة ، ويصدقه اللّه بالمعجز يظهره على يديه عند دعواه الرسالة ، وليس كذلك حال الإمام[3] .

وتبعًا لذلك رفض المعتزلة دعوى الشيعة ظهور المعجز على أيدى الأئمة ، وقالوا : إن المعجز لا يظهر إلا على أيدى الأنبياء والرسل ، وأنه لو كان يظهر على أيدى الأئمة لكان ظهوره أدعى على يد الإمام على وولديه الحسن والحسين ، لشدة الحاجة إلى ذلك ، بسبب ما ظهر ضدهم من الخلاف واعترض طريقهم من الفتن والشقاق ، ولو ظهر عليهم شىء من ذلك لروى متواترًا ، ولاحتجوا به فى مواطن الاحتجاج التى احتجوا فيها بالأمور الصغيرة دون أن يشيروا إلى ظهور المعجز عليهم ، وهو الأمر الكبير ، كما أنه لو حدث لهم ذلك لصدقهم وأقر لهم المخالفون ، فما بالنا لم نسمع ذلك عن الخوارج أو أهل الشام ، بل لم يرو شىء عن مثل ذلك فى المناظرات التى دارت بين على وأنصاره وبين الخوارج وأهل الشام[4] !

ولما أرادت الشيعة أن تقيس ظهور المعجز على الأئمة ، على ظهوره على غيرهم من الصالحين ، وقالت : إن ذلك الظهور على الصالحين قد روى بالتواتر ، أنكرت المعتزلة ذلك ، وقالوا : إن هذه الأخبار إما أن تكون مفيدة للعلم الضرورى ، أو من الكثرة بحيث تبلغ حد التواتر الدال على صحة الخبر ، أو أن تكون أخبار آحاد ، والثابت أنها لم تفد العلم الضرورى ، وإلا لعلمناه نحن أيضًا بالضرورة ، وهى كذلك لم تبلغ من الكثرة حد التواتر المفيد صدق الخبر ، لأنها أخبار تروى على الحكاية لا على المشاهدة ، كما تروى لتنسب ظهور المعجز على يد من ينكر ذلك عن نفسه من الصالحين ، وفى الكثير من الأحيان تروى ناسبة المعجز للجهلة والمعتقدين للجبر والتشبيه ، فكيف يصح ادعاء التواتر فى ذلك ، فلم يبق

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ١ - ص ٢٩٨ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٩٩ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٠١ .
(٤) المصدر السابق : جـ ١٥ - ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

إلا أنها أخبار آحاد يحكيها المخالفون للمعتزلة فى المذهب ، ولذلك فهى لا تصح دليلاً يطعن فى مذهب المعتزلة ، وإلا لبطل بمثل ذلك المذهب كله ، بل ولبطل بمثل تلك المرويات كل مذهب يروى خصومه ضد نظرياته مثل تلك الأخبار[١] .

وخلصت المعتزلة إلى أن الشيعة ، قد وصفوا الأئمة بصفات الأنبياء ، فوجهت لهم هذا السؤال : هل يوجد إمام بهذه الصفات ؟ إنكم تتحدثون عن إمام له صفات النبى أو صفات الإله ، ومن ثم فإن وجود هذا الإمام هو أمر غير معقول ، ولا سبيل لإيجاده ، ولهذا فإن الجدل معكم فى ذلك لا يدخل فى باب الإمامة ، لأن ما يدخل فى باب الإمامة هو الجدل مع من يثبت الإمام على الصفات التى تجعل منه إمامًا ، لا نبيًا أو إلهًا ، أما أنتم أيها الشيعة ، فعليكم أن تثبتوا وجود إمام بهذه الصفات المثالية والخيالية ، أولاً ، قبل أن يقع معكم الجدل حول ما تدعون له من صفات ومهام[٢] .

رابعًا نقد المعتزلة لقول الشيعة إن الغرض من الإمامة دينى :

اتجاهات الفكر الإسلامى حول قضية الغرض من الإمامة :

إن الغرض من الإمامة ، هو أساس اختلاف اتجاهات المسلمين فى موضوعات الإمامة الأخرى ، كطريقة إثبات الإمامة وكيفية تعيين القائم بها . ويمكن أن نحدد اتجاهين رئيسيين فى تصوير المسلمين للغرض من الإمامة .

أولهما : اتجاه جمهور المسلمين إلى أن الإمامة مجرد رئاسة دنيوية ودينية ، القصد منها ضمان تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود والدعوة إلى الجهاد والدفاع عن البلاد مما يتصل بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

ثانيهما : اتجاه الشيعة الإمامية الذين جعلوا الغرض من الإمامة دينيًا وأشبه ما يكون بالنبوة ، فنحن نحتاج إلى الإمام فى رأيهم للتعرف بواسطته على الشرائع وليكون لطفًا لنا فى أداء الواجبات ، كالنبوة على حد سواء ، ولذلك فقد اعتبروا الإمامة من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها[٣] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٥ – ص ٢٢٥ – ٢٢٦ .
(٢) المصدر السابق : جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٢ – ١٣ .
(٣) ابن مطهر الحلى : منهاج الكرامة – جـ ١ – ص ٧٨ ، المظفر : عقائد الإمامية – ص ٦٧ – ٦٩ ، الشهرستانى : نهاية الإقدام – ص ٤٧٨ ، محمد أبو زهرة : المذاهب الإسلامية – جـ ١ – ص ٩٣ .

رأى المعتزلة حول الغرض من الإمامة :

- رفضت المعتزلة قول الشيعة : إن الإمامة من أصول الدين وأركانه ،وأنها أعظم هذه الأركان ، يقول القاضى عبد الجبار : « إن الزعم بأن الإمامة من أعظم أركان الدين ، هو زعم لا يصح ، لأن ادعاء ذلك من جهة العقل لا يستقيم ، إذ كان من الجائز أن لا يتعبدنا الله بالإمامة أصلاً، أويتعبدنا بها على وجه خاص، فادعاء ذلك فيها من جهة العقل، كما تقول الشيعة ممتنع[١] » .

كما ترفض المعتزلة أن يكون اختيار الإمام هو لصالح الدين ، ويقررون أن تنصيبه إنما هو لمصالح الدنيا ، لأنه منفذ للأحكام ومقيم للحدود وناظر فى مصالح الأمة الدنيوية ، وليس مصدرًا للدين ، بلاغًا أو حفظًا ، كما أنه ليس الحجة التى نصبها الله كى تزيح العلل عن المكلفين فى التكليف .

والشيعة لم ينكروا أن فى وجود الرؤساء مصالح دنيوية ، ولكنهم قالوا : إن وجوب الرئاسة ليس لهذه المصالح الدنيوية ، بل للمصالح الدينية التى هى الأساس والأهم فى نصب الإمام « فالرئاسة واجبة من هذا الوجه ، لا من الوجه الأول »[٢] .

أما المعتزلة فإنها ترى أن وجوب الرئاسة للمصالح الدنيوية التى فوضت الأمة القيام بها للإمام ، فهو منفذ للأحكام ، وقائم بأمر الحدود « وإقامة الحدود صلاح فى الدنيا ،لا فى الدين (...) إن إيقاع الحد بالمحدود هو من مصالحه فى الدنيا ، لأنه يردعه عن الإقدام على فعل أمثاله ، (...) فإذا كان كذلك ، لم يمتنع أن يقع فيه الخطأ من الإمام ، وإن لم يجب أن يفعل ما يقوم مقامه ، ويسد مسده ، ويكون ذلك الخطأ من الإمام بمنزلة أن يخطىء على الغير ، فيما يتصل بمضار الدنيا فى ماله ، وكسبه ، ومعيشته ، فى أن ذلك لا يوجب فسادًا فى الدين »[٣] .

فتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود ، هما من أمور الدنيا وصلاحها ، وإن كان للإمام ثواب دينى إذا أخلص فى عمله فيها . ومن ثم فإن طبيعة هذا العمل الدنيوية تحدد طبيعة السلطة القائمة به ، وهى الإمامة ، فتجعلها دنيوية كذلك .

وحتى من قال من المعتزلة : إن إقامة الحدود من صلاح الدين ، فيثاب عليها المرء الذى

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١١١ .
(٢) الطوسى : تلخيص الشافى – جـ ١ – ق ١ – ص ٧٠ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١٥ – ص ٢٥٤ .

وقع عليه الحد ، مثل أبى على الجبائى – لم يعتبر خطأ الإمام فى التنفيذ مؤديًا إلى فساد فى الدين ، لأن الله يقيم مقامه من المصلحة ما يعوضه[1] .

أما الرأى الأكثر اتساقًا مع فلسفة المعتزلة فى الحكم هو الذى قال به أبو هاشم الجبائى ،والذى يقرر أن الإمام ينصب لمصالح الدنيا ، لا لمصالح الدين « فما يأتيه الإمام ويقوم به – كما هى عبارة أبى هاشم – من مصالح الدنيا ، لأنه ليس فيها إلا اجتلاب نفع عاجل أو دفع ضرر عاجل ، دون الثواب والعقاب (...) فخطؤه لا يؤدى إلى فساد فى الدين ، كما لا يؤدى الخطأ فى سائر ما يتعلق بالمأكل والمشرب إلى فساد فى الدين[2] » .

فمثل الإمامة مثل كل أمور الدنيا ، غايتها جلب النفع الدنيوى ، ودفع المضرة الدنيوية ، ولا علاقة لها بأمر الآخرة ، ولذلك كانت منصبًا دنيويًا لأن مهامهما دنيوية كذلك .

ومن أدلة المعتزلة على ذلك أن بعض الأزمنة تخلو من الإمام ، وتتخلف فى مجتمعاتها إقامة الحدود من قبل الإمام ، ومع ذلك لا يؤدى هذا الغياب وذلك التخلف إلى فساد فى الدين[3] .

ولقد عزز المعتزلة رأيهم فى مدنية منصب الإمامة لمدنية مهامها ، بمقارنتهم لها بالرسالة التى هى دينية ، لأن مهامها دينية كذلك ، فطبيعة المنصب مرتبطة ، بل نابعة من طبيعة مهمته ، فقرروا أن الرسالة هى فى الأساس لمصالح الدين، وأن ما فيها من مصالح الدنيا إنما هو بالتبع والعرض ، فميزوا بين الطبيعتين والمنصبين ، فعندهم أن الله سبحانه وتعالى إنما بعث محمدًا للدين ، لا لمصالح الدنيا ، وإنما بين من مصالح الدنيا ما له تعلق بالدين[4] فمهام الدنيا الكثيرة والمتعددة، لم تكن لازمة لصاحب الرسالة ، من مثل رعاية أمور الناس الدنيوية ، وتربية صغارهم ، واجتلاب منافعهم ودفع مضارهم الدنيوية ..ألخ ، وإنما كانت بعثته ، وبعثة كل الأنبياء «للدعاء إلى معرفة الله ومعرفة توحيده وعدله أولاً ، ثم بينوا الشرائع بحسب المصالح »[5] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٥٣ .
(٢) المصدر السابق : جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٧٧ .
(٣) المصدر السابق : جـ ١٥ – ص ٢٥١ ، وانظر كذلك جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٥٢ ، ٣٢ ، ق ٢ – ص ١٦٦ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣١٨ .
(٥) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ١٨٠ .

خامسًا – نقد المعتزلة لرأى الشيعة فى عصمة الإمام :

ادعاء الشيعة فى عصمة الأئمة :

لقد نشأ الخلاف بين الشيعة الإمامية ،وبين المعتزلة وكل من قال بالاختيار حول عصمة الإمام ،بسبب موقف كل فريق من طبيعة المهام الموكولة للإمام ، كما أوضحنا فى الصفحات السابقة . فالإمامية رأوا أن الإمام كالنبى ، له مهام دينية أساسية ، فالنبى يبلغ الشريعة ، والإمام حافظ لها وحجة لها وفيها ، وكما تلزم العصمة للمبلغ فى التبليغ وما يتعلق به ، كذلك تلزم للحافظ فى الحفظ وما يتعلق به .

وهذه العصمة تثبتها الشيعة الإمامية لكل أئمتها[١] ، وهم يسلمون بأنهم ينفردون بهذا المذهب دون فرق الإسلام كلها ،لأنه يجب أن يكون الواسطة بين الله تعالى وبين خلقه ، – نبيًا كان أو إمامًا – معصومًا[٢] .

ومن هذا المنطلق ، منطلق الطبيعة الدينية لمهام الإمام ، واشتراكه مع النبى فى النهوض بهذه المهام ذات الطابع الدينى ، ومن كونه مثل النبى ، واسطة بين الله وبين خلقه .وانطلاقًا كذلك من حكمهم على الأمة بجواز اجتماعها – فيما عدا الإمام – على الخطأ والضلال والردة والكفر ، كان قولهم بأن المرجع الوحيد الذى يلتمس عنده الصواب والحق هو الإمام[٣] ، ولو لم يكن معصومًا لكان لابد من مرجع آخر معصوم نعود إليه فى التماس الصواب والحق ، فيأتى التسلسل الذى لابد وأن ينتهى إلى الإمام المعصوم ، أو نصير إلى حالة لا تناهى لها .

ويضيفون إلى الأدلة على عصمته ، أنه لو لم يكن معصومًا ، لجاز عليه الخطأ ، ولوجب على الناس أن ينكروا عليه الخطأ بحكم وجوب النهى عن المنكر عليهم ، وذلك يتنافى مع أمر الله للناس أن يطيعوا أولى الأمر منهم[٤] . أى أنهم يجعلون الأمر بالطاعة مطلقًا ، وبدلاً من أن يقيدوه كغيرهم بما لا يدخل تحت معصية الخالق ، جعلوه مطلقًا ، ونفوا لذلك أن يقع من الإمام ما يوجب التوقف فى طاعته .

وهذه العصمة عند الإمامية لا يمكن إدراكها بالحواس ، ومن ثم فلا يصح التماسها

---

(١) فخر الدين الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – ١٩٧٨ – ص ٨٥ .

(٢) الطوسى : تلخيص الشافى – جـ ١ – ق ١ – ص ٢٠١ .

(٣) الشريف المرتضى : الشافى فى الإمامة – جـ ١ – ص ٣٠٣ .

(٤) الطوسى : تلخيص الشافى – جـ ١ – ق ١ – ص ١٩٤ ، ١٩٥ (هامش) .

بالحواس ، كما أنه لا يوجد دليل على من يتصف بها حتى نلتمس المعصوم ونهتدى إليه بالنظر فى الأدلة ، فلم يبق إلا أن نعلمه بنص من الله سبحانه[1] .

وهم لم يدعوا الحكم بعصمة الباطن ، بل قالوا إن الأفعال الظاهرة هى التى يحكم بعصمته فيها .. « وإذا ثبتت لنا عصمته فى الظاهر ، قلنا فى الاستدلال على عصمة الباطن : أنه لا يحسن من الحكيم تعالى أن يولى الإمامة ، من يجوز أن يكون مستحقًا للّعنه والبراءة فى باطنه ، لأن ذلك سفه »[2] .

وهم قد عمموا القول بالعصمة وأطلقوه ، فهو يشمل ما قبل إمامة الإمام ، كما يشمل ما بعد إمامته من الزمان ، وكذلك النبى قبل النبوة وبعدها[3] . وكذلك تشمل الصغائر والكبائر ، والعمد والخطأ ، والسهو والتأويل والشبهة ، كل ذلك معصوم منه الأئمة والأنبياء[4] .

نقد المعتزلة لادعاءات الشيعة حول عصمة الأئمة :

نفت المعتزلة العصمة عن الأئمة ، انطلاقًا من أن مهمتهم ليست دينية – كما أشرنا من قبل – وأكثر من ذلك ، فهم من هذا المنطلق الذى يربط بين طبيعة المهمة والعصمة أو عدمها ، يقولون إن عصمة الأنبياء كاملة ومتحققة فى كل ما يتعلق بالجانب الدينى من حياتهم ، وهو الجانب المتمثل فى التبليغ عن ربهم . وفى هذا الجانب ، فإن الأنبياء معصومون من كل خطأ يتعلق بالأداء والتبليغ « فلا يجوز عليهم الكذب ولا التغيير ولا التبديل ولا الكتمان ولا تأخير البيان عن وقت الحاجة ، ولا الغلط فيما يؤدونه عن الله تعالى ، ولا السهو فيه ولا الألغاز ولا التعمية ، لأن كل ذلك إما أن ينقص دلالة المعجز على صدقه ، أو يؤدى إلى تكليف ما لا يطاق »[5] .

أما ما عدا هذا الجانب الدينى ، جانب التبليغ عن الله ، فإن المعتزلة يجيزون فيه وقوع الخطأ من الأنبياء والرسل ، فهم ليسوا معصومين فيما يتعلق بالرأى والاجتهاد فى أمورهم الخاصة أو أمور الدنيا العامة ،ومن هنا جوز المعتزلة وقوع الذنوب الصغائر من الأنبياء والرسل قبل النبوة والبعثة وبعدها ، بشرط ألا تكون هذه الصغائر منفرة ومسخفة ، لأنها إذا كانت

---

(١) المصدر السابق : جـ ١ – ق ١ – ٢٧٦ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٠٠ – ٢٠١ .
(٤) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٧ – ص ١٢ .
(٥) المصدر السابق : ص ١٨ – ١٩ .

كذلك أضرت بما يتطلبه التبليغ عن الله من صفات تتألف الناس وتجتذب قلوبهم ، ومنهم من قال بجواز إقدام النبى على الذنوب الصغائر ، غير المسخفة والمنفرة ، وهو عامد ، وعالم بأنها ذنوب ، ولكن دون جرأة على الله ، بل مع الخوف والوجل ، وإن كان آخرون قد قالوا : « إنهم لا يقدمون على الذنوب التى يعلمونها ذنوبًا ، بل على سبيل التأويل ودخول الشبهة » .

هذا عن الذنوب الصغائر ، أما الكبائر ، فإن من المعتزلة من نسب إليه القول بإجازتها على الأنبياء قبل البعثة ، ومنهم من أحالها عليهم ، وهم جميعًا متفقون على استحالتها على الأنبياء بعد البعثة[١] .

فإذا كان هذا هو الموقف من عصمة الأنبياء ، ومدى علاقتهم بإتيان بعض الذنوب ، وخاصة الصغائر منها ، فإن موقف المعتزلة من عدم عصمة الأئمة ، ومن جريان أمرهم فى ارتكاب الذنوب مجرى البشر العادى ، هو موقف واضح يزيده وضوحًا أنهم لا يقيسون الإمامة على النبوة ولا الأئمة على الأنبياء .

والمعتزلة بعد أن نفوا الطابع الدينى عن مهام الإمام ، وحددوا ما فوض إليه فى تنفيذ الحدود والأحكام ، وقاسوا أمره على الأمراء والحكام ، فندوا حجج الشيعة فى أن مزاولته لهذه المهام ، تتطلب عصمته .

فلما قالت الإمامية : إن جواز الخطأ عليه فى تنفيذ الحدود والأحكام يؤدى إلى الفساد فى الدين .نفت المعتزلة ذلك بأن مثله فى ذلك مثل الأمراء والحكام ، ولما لم تدع مخافة خطئهم فى الأحكام والحدود إلى عصمتهم ، فكذلك الحال فى الإمام .

ولما قالت الشيعة : إن الإمام المعصوم من خلف الأمراء والحكام يصحح خطأهم ، أما إذا لم يكن معصومًا ، فمن يصحح الخطأ لهم ؟ قالت المعتزلة : إن المرجع هو الأمة وعلماؤها والكتاب والسنة المحفوظة بالتواتر .

ولما قالت الشيعة إن جواز الخطأ على الإمام يؤدى إلى أن يقع منه ما يجب الحد بسببه ، وفى تلك الحال كيف يكون مقيمًا للحدود ، وفى الوقت نفسه تقام عليه الحدود ؟ ردت المعتزلة بأن جواز إقامة الحدود على الأمراء والحكام لا يتنافى مع إقامتهم الحدود على الرعية قبل ذلك[٢] .

---

(١) المصدر السابق : جـ ٧ – ص ٨ – ١٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٧٥ .

ولما اعترضت الشيعة بأن جواز إقامة الحد على الإمام يعنى أن سلطان الأمة فوق سلطانه ، قالت المعتزلة : إن هذا هو مذهبنا ، فهو إذا فسق أو أخل بما بويع عليه ، كان على الأمة عزله وخلعه والثورة عليه ، فالكلمة الأخيرة ليست للإمام وإنما هى للأمة . ومن هنا لا تجب له العصمة ، وإنما العصمة للأمة « فالأمة لا يجوز عليها الخطأ ، والإمام إذا أخطأ فعلماء الأمة يأخذون على يده ، لأنا لا نجوز على جميعهم الخطأ »[1] ، فهم الذين يصححون خطأ الإمام الذى قد تخفى عليه أخطاء الأمراء والحكام ، بدليل أن الإمام على بن أبى طالب فى علاقاته بعماله وولاته ، لم يدع أحد أنه لم تخف عليه مخالفتهم[2] ، بل إن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يخفى عليه خطأ عماله وأمرائه ، وإنما كان يعرف ما ينتهى خبره إليه ، فكذلك القول فى الإمام[3] .

فادعاء ضرورة العصمة للإمام ، للحاجة إلى مرجع يصحح الخطأ ويكشف عنه باطل ، لأن المرجع هو الأمة لا الإمام ، الذى يستحيل بالنسبة له الكشف عن جميع الأخطاء ، كما أن ادعاء ضرورة العصمة للحاجة إلى المرجع فى حفظ الشريعة باطل ، لأن مرجع ذلك هو المدون والمتواتر من الكتاب والسنة[4] . وكما لم يمنع وجود الإمام من عدم الكشف عن بعض أخطاء الأمراء والحكام ، كذلك لم يمنع تدوين الشريعة من وقوع المعاصى ، بل إن وجود الإمام الذى قالت به الشيعة لم يؤد إلى كشف الأخطاء وتلافى النواقص التى زعموا له العصمة كى يكشفها ويتلافاها[5] .

سادسًا – نقد المعتزلة لرأى الشيعة فى علم الإمام :

مغالاة الشيعة فى علم الإمام :

ينبه الأشعرى إلى أن من الشيعة فريقًا قد ذهب به الغلو فى علم الإمام مذهبًا أبعد من الفريق الآخر ، فمنهم « فرقة يزعمون أن الإمام يعلم كل ما كان ، وكل ما يكون . ولا يخرج شىء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا ، وزعم هؤلاء أن الرسول كان كاتبًا ، ويعرف الكتابة ، وسائر اللغات . والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الإمام يعلم كل أمور الأحكام

---

(١) المصدر السابق : ص ٧٦ .

(٢) المصدر السابق : ص ٧٥ .

(٣) المصدر السابق : ونفس الصفحة .

(٤) المصدر السابق : ص ٨٢ .

(٥) المصدر السابق :ص ٥٧ ، وقد اتفق أهل السنة مع المعتزلة فى الموقف من عصمة الإمام ، وعصمة الأنبياء ، انظر : أبو يعلى الفراء : كتاب الإمامة – ص ٢١٩–٢٢١ ، أبو حامد الغزالى : فضائح الباطنية – تحقيق : د .عبد الرحمن بدوى – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ص ١٤٢ – ١٤٥ .

والشريعة ، وإن لم يحط بكل شيء علمًا ، لأنه القيم بالشرائع ، والحافظ لها ، ولما يحتاج الناس إليه ، فأما ما لا يحتاجون إليه فقد يجوز أن لا يعلمه الإمام »[١] .

ويرون أن الرسول ﷺ يتلقى علم ما لم يعلم عن السماء ، بواسطة الوحى الذى يأتيه به ملك ، يراه حينًا ولا يراه حينًا آخر ، والشيعة يرون أن نفس الشيء يحدث للإمام ، ولكنهم يسمونه « تفهيمًا وتحديثًا » بدلاً من تسميته « وحيًا » ويرون أن الفارق بين « الوحى » و « التحديث » أن الإمام لا يرى الملك ، وإنما هو يسمع الصوت ، وتحدث له السكينة التى تجعله يطمئن إلى أن ما سمعه هو صوت الملك . وأن كلا من الإمام والنبى يأتيه علم السماء بواسطة « روح القدس » التى بها حمل النبى النبوة والتى تنتقل بعد النبى إلى الإمام .

وينسب الشيعة إلى أبى عبد الله جعفر الصادق قوله : « إن الإمام إذا أراد أن يعلم الشيء أعلمه الله بذلك »[٢] ويقولون : إن الإمام « يتلقى المعارف والأحكام الإلهية وجميع المعلومات عن طريق النبى أو الإمام من قبله . وإذا استجد شيء لابد أن يعلمه من طريق الإلهام بالقوة القدسية التى أودعها اللّه تعالى فيه . فإن توجه إلى شيء وشاء أن يعلمه على وجهه الحقيقى لا يخطئ فيه ، (...) إن قوة الإلهام عند الإمام ، التى تسمى بالقوة القدسية ، تبلغ الكمال فى أعلى درجاته ، فيكون فى صفاء نفسه القدسية على استعداد لتلقى المعلومات فى كل وقت وفى كل حالة . فمتى توجه إلى شيء من الأشياء وأراد معرفته ، استطاع علمه بتلك القوة القدسية الإلهامية ، بلا توقف ، ولا ترتب مقدمات ، ولا تلقين معلم ، وتتجلى فى نفسه المعلومات كما تتجلى المرئيات فى المرآة الصافية ، لا غطش فيها ولا إبهام ، ويبدو واضحًا هذا الأمر فى تاريخ الأئمة ، فإنهم لم يتربوا على أحد ، ولم يتعلموا على يد معلم ، من مبدأ طفولتهم إلى سن الرشد ، حتى القراءة والكتابة ، ولم يثبت عن أحدهم أنه دخل الكتاتيب أو تتلمذ على يد أستاذ فى شيء من الأشياء ، مع مالهم من منزلة علمية لا تجارى ، وما سئلوا عن شيء إلا أجابوا عليه فى وقته ، ولم تمر على ألسنتهم كلمة لا أدرى ولا تأجيل الجواب إلى المراجعة أو التأمل أو نحو ذلك »[٣] .

هذا هو علم الإمام الشامل الكلى ، بالقوة القدسية الإلهامية ، لا بالتوقف والمقدمات والتعلم ، وهو يفوق علم النبى الذى كان يسأل فيتوقف ، حتى يأتيه الوحى برأى السماء فيما لم يعرف له جوابًا .

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ١ – ص ٥٠ .
(٢) الكلينى : الأصول من الكافى – جـ ١ – ص ٢٥٧ .
(٣) المظفر : عقائد الإمامية : ص ٦٧ – ٦٩ .

ثم هم يروون عن أبى جعفر محمد بن على زين العابدين كذلك ، ما يعنى أن علم الإمام يربو على علم النبى ، بل على من بعثهم الله من الأنبياء والرسل - وفيهم محمد - مجتمعين ، فالرسول ﷺ قد ورث كل علم الأنبياء السابقين ، فانضم هذا العلم إلى علم النبى محمد ، ثم أورثه إلى الإمام على ، الذى ورثه هو الآخر لمن بعده من الأئمة ، وهكذا ، فإذا كان الإمام يعلم علم ما يستجد مما لم يعلمه النبى والأنبياء الذين سبقوه ، اتضح لنا أن رأى الشيعة هذا يفضى إلى أن علم الإمام يربو على علم الأنبياء أجمعين مجتمعين ، أما النص المنسوب إلى أبى جعفر محمد بن على زين العابدين فهو قوله : « إن الله عز وجل جمع لمحمد سنن النبيين ، من آدم وهلم جرا ، إلى محمد (...) وأن رسول الله صير ذلك كله عند أمير المؤمنين »[1] .

هذا هو علم الإمام عند الشيعة ، فهو « إمام فى سائر الدين (...) ولابد أن يكون عالمًا بجميع أحكام الشرع ، دقيقه وجليله ، حتى لا يفوته شىء منها »[2] كما « يجب أن يكون عالمًا بالسياسة التى أمره ونهيه منوط بها (...) إذ يجب أن يكون عالمًا بجميع ما جعل إليه الحكم فيه ، دقيقه وجليله[3] .

نقد المعتزلة لمغالاة الشيعة فى علم الإمام :

رفضت المعتزلة ذلك الغلو الذى قالت به الشيعة فى العلم كصفة من صفات الإمام ، وانطلقوا فى رفضهم هذا من منطلقهم الفكرى المعهود ، فالإمام ليس حافظًا للشريعة ، وليس معصومًا ، وهو مفوض فيما هو من مصالح الدنيا ، مثل حفظ الأمة والدفاع عن البيضة والحوزة ، وتنفيذ الأحكام وإقامة الحدود ، ومن ثم فإن القياس فيه وفى علمه يجب أن يكون على الحكم والحكام والأمراء ، لا على النبوة والأنبياء « فإن القدر - من العلم - الذى يحتاج الإمام إليه ، هو الذى يحتاج إليه الحكام ، ولا يجب أن يكون لا يذهب عنه شىء من أمر الدين ، وإنما يجب أن يكون حيث يصح أن ينظر فيه ويستدركه بنفسه وبغيره من العلماء إذا راجعهم »[4] .

كما أن تصور الشيعة لعلم الإمام على هذا النحو الشامل والمطلق ، يتطلب أن يكون عالمًا بالباطن حتى يعلم بواطن الذين يترافعون إليه فى منازعات تتصل بأحكام الشريعة وحدودها ، وإلا كان عرضة للحكم بغير العدل الحقيقى ، والوقوع فى الخطأ الذى تحيله العصمة والعلم

---

(١) الكلينى : الأصول من الكافى - جـ ١ - ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .
(٢) الشريف المرتضى : الشافى فى الإمامة - جـ ٢ - ص ١٧ .
(٣) الطوسى : تلخيص الشافى - جـ ١ - ق ١ - ص ٢٤٥ - ٢٤٦ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ١ - ص ٣٥٢ - ٣٥٣ .

المطلق ، فقول الشيعة بنفى الخطأ عن الإمام ، يستلزم أن يعرف باطن من يدعى دعوى كاذبة ، ومن يشهد زورًا « وأن يعرف أن ما تحاكموا فيه ثابت أو ليس بثابت ... إلى غير ذلك من بواطن الأمور ، وهذا يوجب أن يكون عالمًا بالغيب وبسائر أحوال الناس[1] » .

بل إن قيام الأمراء والحكام بمثل هذه المهام – لأن الإمام ينيبهم فيها – يتطلب بمنطق الشيعة ، أن يكونوا هم أيضًا على نحو علم الإمام المطلق والشامل .

ولما كان الثابت من حياة الرسول وحياة الإمام علىّ عكس ذلك ، فقد بطلت حجة الشيعة وانهار مستندهم « فالرسول لم يكن يعرف كل الأحكام ، بل كان الوحى ينزل عليه حالاً بعد حال ، ولم يكن يعرف بواطن الأمور ، فقد ثبت عنه أنه كان يحكم بالظاهر ويتولى الله تعالى السرائر وأنه يقضى بنحو ما يسمع . وأنه إذا قضى بشىء لواحد لم يحل له أن يأخذه إذا علم خلافه (...) إلى غير ذلك مما روى عنه فى هذا الباب . كما ثبت عن الرسول وعن الإمام على ، أنهما وليًا من أخطأ وزل عن الطريق ... ولابد من الاقرار بذلك لتواتر الخبر فيه ، وإذا جاز ذلك ، ولا يوجب فسادًا ، فما الذى يمنع من أن يكون الإمام عالمًا بالأحكام ، ويجتهد فيما يتولاه ؟ لأنه إذا جاز أن يجتهد فيما يوليه ، ويجوز الغلط فيه ، كان له أن يجتهد فيما يتولاه ، وإن جاز الغلط فيه مع ذلك . ولو منع العقل من أحدهما لوجب أن يمنع من الآخر »[2] .

وكرر المعتزلة – وهم ينقضون رأى الشيعة فى علم الإمام – رفضهم قياس علم الإمام الدينى على علم النبى الدينى . فالقول بأن النبى « يجب أن يكون عالمًا بكل الدين ، وأعلم من سائر أمته » لا يصح أن يتخذ أمرًا يقاس عليه علم الإمام فى الدين ، لأننا نأخذ أمر الشرع من النبى ، وهو الحجة فيه ، وإليه يرجع فى باب الديانات « وليس كذلك الإمام ، لأننا لا نعلم من قبله الديانات والشرائع ، فحاله كحال الأمراء والحكام »[3] .

ولما أثار الشيعة شبهة قياس العلم على الفضل ، وقالوا : إذا كان يشترط فى الإمام أن يكون أفضل أهل زمانه ، فلم لا يجب أن يكون أعلم أهل زمانه ، قياسًا للعلم على الفضل ؟ رد المعتزلة تلك الشبهة بقولهم : أولاً : إن كونه أفضل أهل زمانه ليس قولاً للجميع ، بل فيه خلاف ، وثانيًا : إن القول بأنه أفضل أهل زمانه لا يصح أن يقاس عليه كونه أعلم أهل زمانه ، لأن الفضل أمر مطلوب لا لعلة محددة ، يتحدد قدره بقدر هذه العلة ، أما العلم فهو

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٦ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٠٧ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢١٠ – ٢١١ .

مطلوب لضرورته لمهام محددة هى التمكن من أداء ما فوض إلى الإمام . فاللازم له من العلم هو القدر الضرورى لذلك ، فلاوجه لقياس العلم على الفضل حينئذ وكما يطلب أن يكون الحاكم فاضلاً ، وعلى قدر محدد من العلم ، فكذلك الأمر فى الإمام[1] .

ولقد أثار الشيعة شبهة تقول : إن الإمام إذا لم يكن فى العلم كما تصوروه وصوروه ، كان محتاجًا لغيره ، وذلك يتناقض مع حاجة الغير إليه . ورد المعتزلة تلك الشبهة بأن وجه الحاجة مختلف فلا تناقض ، فهو يحتاج إلى علماء الأمة ، « فى بعض ما يشتبه عليه مما طريقه السمع » مثل الأخبار ، ومعرفة الخلاف والإجماع ، والأصول والفروع ، وما فيه الاجتهاد ، وما الحق فيه واحد ، كما يحتاج إلى العلماء فيما طريقه الاجتهاد ، لأن تبادل الرأى معهم يفتح أبواب الاجتهاد وطرقها . ذلك أن العلوم بجملتها هى محفوظة فى الأمة كأمة ، وليست فى فرد من أفراد هذه الأمة فيجب أن تلتمس لدى المجموع ، فالأمة يكمل بعضها بعضًا ، ولذلك فكما يستحيل على الأمة الخطأ ، يستحيل عليها الجهل « بشىء من الشرعيات ، حتى لا يحصل فيهم من يعلم ذلك . أو يكون فى حكم العالم » .

هذا وجه حاجة الإمام إلى الغير ، وإلى العلماء خاصة ، أما وجه حاجة الغير إليه فهو « إقامة الحدود والأحكام ، فالحاجة إليه صحيحة ، غير متناقضة ، لأن العلماء يحتاجون إليه فى غير الوجه الذى يحتاج هو إليهم »[2] .

ولقد عجب المعتزلة من تناسى الشيعة لما فى سيرة الرسول ﷺ وعلى بن أبى طالب ، مما ينقض مذهبهم فى علم الإمام الذى قاسوه على علم النبى ، فالإمام « على » يسأل عن أمر طلحة والزبير وما كان منهما ، فيقال له : قد سارا مع عائشة إلى البصرة ، « فيعجب ويقول : ما ظننت أنهما يفعلان هذا ؟ » فأين العلم الشامل المطلق هنا ؟ ويسأل عن أخبار معاوية وأخبار أهل الشام من القادمين ومن لديهم الأنباء ، فأين علم المحجوب وروح القدس إذن ؟ ويعلن أنه ما كان يظن أن يفعل طلحة والزبير ما فعلاه بعامله على البصرة عثمان بن حنيف ، فأين علمه الكلى إذن ؟ . وعندما يصير إلى الربذة « يطلب دليلاً يهديهم الطريق ، ويقول : « من له هداية بذى قار يهدنا ويعرفنا الطريق » فيأتيه رجل يقول له : « أنا من أهدى الناس بذى قار » فيسير الإمام علىّ بين يدى الرجل حتى يأتى إلى ذى قار ، وهذا ينفى العلم بالصورة التى قال بها الشيعة عن الإمام[3] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢١١ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢١١ – ٢١٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة – جـ ٢ – ص ٥٤٠ .

كما يعجب المعتزلة من الشيعة الذين قالوا إن الأئمة يعلمون علم مالم يتلقوه عن المعلمين والمربين . وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار « ومما يزيدك فى العجب قولهم : إن النبى وأمير المؤمنين – على بن أبى طالب – والذين يدعون لهم الإمامة من ولده . يعرفون اللغات الفارسية والرومية والهندية والقبطية والتركية والديلمية وسائر اللغات ويتكلمون بها . ولا يجوز أن يكون فى أهل هذه اللغات أحد أعلم بها منهم . قالوا : ويجب أن يعلموا ذلك بدليل العقل ، ولو لم يعلموا ذلك لكان نقصًا فيهم . وهم حجج الله على خلقه . وأنهم كتبوا الكتب كلها ، وكتبوا بالأقلام « اللغات » كلها بالخطوط التى لا يكون أحسن منها ، ونطقوا باللغات كلها ، وهم يدعون على رسول الله وعلى هؤلاء الذين يدعون إمامتهم أنهم كانوا يحسنون الصنائع كلها . وانظر إلى قولهم فيهم : إنهم كانوا يعلمون المكاره التى كانت تنزل بهم . وتفسد أمرهم ، وتشمت عدوهم ، وكانوا يسعون إليها على عمد وعلم ؟ »[1] .
هكذا نقضت المعتزلة رأى الشيعة فى علم الإمام[2] .

(١) المصدر السابق : ص ٥٣٥ – ٥٣٧ .
(٢) وقد اتفق أهل السنة مع المعتزلة فى موقفهم من علم الإمام . انظر : أبو يعلى : كتاب الإمامة – ص ٢٢١ .

الفصل الرابع

الإمامة
ضرورتها والأساس فى اختيارها

المبحث الأول : وجوب الإمامة وضرورتها .

المبحث الثانى : وحدة الإمامة .

المبحث الثالث : الشروط الواجب توافرها فى الإمام .

المبحث الرابع : إمامة المفضول .

المبحث الأول

وجوب الإمامة وضرورتها

أسباب وجوب تعيين الإمام :

أول مسألة يعنى المعتزلة بتقريرها فى قضية الإمامة ، هى مسألة وجوب إقامة الإمام لأنه إذا كان الاجتماع ضروريًا وحتميًا ، فإن التناقضات وتعارض المصالح أمور واردة بل وحتمية . وبهذا يكون من الضرورى وجود سلطة عليا لإقامة التوازن بين المصالح المتعارضة . وحول هذه الفكرة يقول الجاحظ : « يتظالم الناس فيما بينهم بالشرة ، والحرص المركب في أخلاقهم ، فلذلك احتاجوا إلى الحكام »[1] كما أن « الناس لو تركوا وشهواتهم وخلوا وأهواءهم وليس معهم من عقولهم إلا حصة الغريزة ونصيب التركيب ، ثم أخلوا من المرشدين والمؤدبين والمعترضين بين النفوس وأهوائها ، وبين الطبائع وغلبتها من الأنبياء وخلفائها ، لم يكن فى قوى عقولهم ما يداوون به أدواءهم ويجبرون به من أهوائهم ويقوون به لمحاربة طبائعهم »[2] .

اختلاف الفرق الإسلامية حول قضية وجوب الإمامة :

اختلف العلماء المسلمون فى نصب الإمام ، هل يجب أولا يجب ويمكن بهذا الصدد تمييز اتجاهين بارزين :

الأول : يرى وجوب نصب الإمام مطلقًا ، أى سواء أكان ذلك فى حال الأمن والاستقرار ، أم فى حال ظهور الفتن والاضطرابات ، وهؤلاء هم جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة[3] .

---

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة كتمان السر وحفظ اللسان – ص ١٦١ .

(٢) المصدر السابق : جـ ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٣٠٢ . وإلى نفس المعنى يذهب أبو محمد على بن أحمد بن حزم فى : شذرات من كتاب السياسة – جمع : محمد إبراهيم الكتانى – مجلة تطوان المغربية – العدد ٥ – عام ١٩٦٠ – ص ٩٦ ، ابن خلدون : المقدمة – دار القلم – بيروت – ١٩٨٦ – ص ١٩٠ ، أبو حامد الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد – تحقيق : إبراهيم آكاه جوبوقجى ، حسين آتاى – أنقرة – ١٩٦٢ – ص ٢٣٦ .

(٣) ابن حزم : الفصل فى الملل والأهواء والنحل – جـ ٤ – ص ٨٧ .

الثانى : يرى عدم وجوب نصب الإمام ، وهم النجدات من الخوارج ، الذين يرون أن السلطة غير ضرورية ، « وإنما الواجب أن يتناصف الناس فيما بينهم على تعاطى الحق ، فإن رأوا أن ذلك لا يتحقق إلا بتنصيب إمام يحملهم عليه جاز لهم أن يقيموا عليهم إمامًا ، أما إذا لم تدع إليه الضرورة بأن تعادلوا وتناصفوا فلا يجب عليهم إقامته »[1] .

هذان هما الاتجاهان البارزان فى قضية وجوب إقامة الإمام من عدمه عند علماء المسلمين .

موقف المعتزلة من قضية وجوب الإمامة

يمكن تقسيم المعتزلة بصدد هذه القضية إلى فريقين :

الأول : وهو رأى جمهور المعتزلة وينتهى إلى حتمية وجوب إقامة الإمام .

الثانى : وهو رأى قلة من المعتزلة ، ويرى عدم وجوب نصب الإمام ، وذلك على اختلاف فى تفصيل الآراء التى يحويها هذا الاتجاه ، حيث تختلف لديهم الدواعى التى تؤدى إلى عدم وجوب الإمامة .

وسوف نقوم بتفصيل آراء هذين الفريقين على النحو الآتى :

الفريق الأول : المعتزلة الموجبون للإمامة :

يرى جمهور المعتزلة أن الإمامة واجبة[2] ، وقد برهنوا على مذهبهم بعدة أدلة هى :

أولاً : الأدلة الشرعية التى تدل على وجوب الإمامة :

القرآن : اعتمد هذا الفريق من المعتزلة فى قولهم بوجوب الإمامة على ما ورد فى القرآن من إقامة الحدود ، كقوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة﴾[3] وقوله تعالى : ﴿الزانية والزانى﴾[4] ، وقد ثبت أن ذلك من واجبات الإمام دون سائر الناس ، فلابد من إمام يقوم بهذه الحدود . بالإضافة إلى ما ورد فى القرآن من آيات حول أولى الأمر من المسلمين[5] .

الإجماع : استدل المعتزلة على وجوب الإمامة بمصدر هام من مصادر المشروعية فى

---

(١) انظر هذا الرأى فى : المصدر السابق ونفس الصفحة ، عضد الدين الإيجى : المواقف بشرح الشريف الجرجانى – تحقيق : بدر الدين الحلبى – مطبعة السعادة – مصر – ١٩٠٧ – جـ ٨ – ص ٣٤٥ ، ابن خلدون : المقدمة – ص ١٩٢ ، الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١٢٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٧ – ٩٨ .

(٣) سورةالمائدة : آية ٢٨ .

(٤) سورة النور : آية ٢ .

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٤١ .

الفقه الإسلامى وهو الإجماع . حتى أنهم فى مجال الاستدلال على وجوب السلطة يقدمون هذا الدليل على غيره من الأدلة وذلك لدلالته المباشرة على وجوب الخلافة ونصب الإمام .

والإجماع الذى يستدل به المعتزلة هو الذى وقع فى صدر الإسلام الأول عقب وفاة الرسول ﷺ حيث عقد الصحابة اجتماع السقيفة المشهور ، وتشاوروا فى اختيار خليفة الرسول ، وأسفر اجتماعهم عن اختيار أبى بكر إمامًا للمسلمين ، وبعد وفاته تم العقد لعمر ، ثم عثمان ، ثم على[1] .

ويعلق القاضى عبد الجبار بالقول : « وقد علمنا أن التشدد فى ذلك على الوجوه التى جرت منهم حالاً بعد حال لا يكون إلا فى الأمر الواجب الذى لابد منه »[2] .

ورغم الخلاف حول الشخص الذى يتولى الإمامة ، والذى حدث فى اجتماع السقيفة ، فإن جميع المسلمين من مهاجرين وأنصار انتهوا إلى ضرورة وجود من يقوم مقام الرسول ﷺ وينوب عنه فى رعاية الدين وكفالة شعائره وتنفيذ أحكامه والقيام على مصالح المسلمين[3] .

وترى المعتزلة أنه لا يطعن فى حجية الإجماع الذى انعقد فى صدر الإسلام الأول ما أثاره المنكرون لوجوب الإمامة الذين يرون عدم حجية الإجماع بصفة عامة ، فليس من شأن هذه الآراء أن تطعن فى ضرورة إقامة الإمام لأن مخالفة الإجماع بعد انعقاده لا تطعن فى حجيته « فقد خالف فى ذلك الخوارج ، وقد ثبت أنهم لا يعدون فى الإجماع ، وأما ضرار فأبعد من أن يعد فى الإجماع ، وأما الأصم فقد سبقه الإجماع ، وإن كان شيخنا أبو على حكى عنه ما يدل على أنه غير مخالف ، فخلاف الخوارج ومن يجرى مجراهم لا يعتد به »[4] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٤٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٤٧ ، شرح الأصول – ص ٧٥١ .

(٣) وإلى دليل الإجماع فى التدليل على وجوب الإمامة ، ذهب : ابن خلدون : المقدمة – ص ١٩١ ، الشهرستانى : نهاية الإقدام فى علم الكلام – ص ٤٧٨ – ٤٧٩ ، الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٦ وما بعدها ، محمد بن محمد البزدوى : أصول الدين –تحقيق : هانز بيترلنس – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٩٦٣ – ص ١٨٦ ، ابن حزم : شذرات من كتاب السياسة – ص ٩٧ ، أحمد بن عبد الله القلقشندى : مآثر الإنافة فى معالم الخلافة – تحقيق : عبد الستار أحمد فراج – سلسلة التراث العربى – وزارة الإرشاد والأنباء – الكويت – ١٩٧٤ – جـ ١– ص ٢٩ ، ابن حزم : الفصل– جـ ٤ – ص ٨٧ ، البغدادى : أصول الدين – ص ٧٢ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ٢٠ – ق ١ – ص ٤٨ . ويشارك الكستلى القاضى عبد الجبار فى عدم اعتبار رأى الخوارج فى الإجماع : انظر حاشية الكستلى على العقائد النسفية لنجم الدين النسفى – نشر قريمى يوسف ضيا – در سعادات – ١٣٢٦هـ – ص ١٨١ ، كما يشاركه البغدادى فى أصول الدين حيث يقول : « ولا اعتبار بخلاف الفوطى والأصم مع تقدم الإجماع على خلاف قولهما » ص ٢٧٢ .

ثانيًا – السوابق التاريخية التى تدل على وجوب الإمامة :

ذكرت المعتزلة عدة سوابق تاريخية كانت فى حياة الرسول ، وكلها تؤكد وجوب الإمامة وهى[1] :

١ – ثبت بالأخبار أن الصحابة سألوا الرسول ﷺ عمن يقوم بالأمر بعده ، وأجاب بما يفيد وجوب الإمامة .

٢ – تولية الرسول ﷺ للأمراء والحكام ، ومعنى ذلك أنه أكد ضرورة تعيين من يقوم بالأمر ، ويقيم الحدود وينفذ الأحكام ، فيعلم أنه بعد وفاته يلزم ذلك .

٣ – إن الرسول ﷺ قد بين ما يقوم به الإمام ويتميز به عن غيره ، وبين صفاته ، لأنه لا يجوز أن يقول عليه السلام : « وليتكم أبا بكر » ولم يتقدم منه معنى التولية والغرض منها .

ثالثًا – أدلة مستمدة من القواعد الكلية فى الشريعة الإسلامية :

« قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به »

من المعلوم أن الشارع تبارك وتعالى أمر بإقامة الحدود على مستحقيها ، وتجهيز الجيوش للجهاد ، وسد الثغور ، وحفظ بيضة الإسلام ، وذلك لا يقوم به فرد أو أفراد ، وإنما تقوم به سلطة عليا لها من الإمكانات الواسعة ومن الطاعة على مجموع الأمة ، ولها من قدرة التوجيه ما يعينها على تنفيذ هذه الواجبات . وهذه السلطة العليا تتمثل فى الإمامة العظمى ، فبواسطتها يمكن القيام بكل هذه الواجبات ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فنصب الإمام واجب[2] .

الفريق الثانى : المعتزلة غير الموجبين للإمامة :

أشرنا فيما سبق إلى أن قلة من المعتزلة ذهبت إلى عدم وجوب إقامة الإمام ، وقلنا إن هذا الاتجاه يختلف أصحابه فى التفاصيل حيث تختلف الدواعى التى تؤدى إلى عدم وجوب السلطة .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٤٩ ،

.Nader Albert : Le Systeme Philosophique des Mu'tazila- Edition les Bettres orientales - 1956 -P. 32

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ٢٠ – ق ١ – ص ٤٣ . وقد أشار إلى هذه القاعدة غير القاضى عبد الجبار كثير من الفقهاء ، انظر : الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، فخر الدين الرازى : الأربعين فى أصول الدين – مكتبة الكليات الأزهرية–القاهرة– ١٩٨٦– جـ ٢ – ص ٢٥٦–٢٥٧ .

اختلاف أصحاب هذا الفريق من المعتزلة فى أسباب قولهم بعدم وجوب الإمامة :

من المعتزلة من يرى أن السلطة غير ضرورية فى حال دون حال على النحو التالى :

رأى الفوطى بعدم وجوب الإمامة فى حالة الفتنة :

اجتمعت الآراء على أن الفوطى من المعتزلة يرى أن الإمامة غير واجبة فى حال الفتنة[١] . أما إذا اجتمعت الأمة على الحق ، فإنه فى هذه الحالة تكون الأمة فى حاجة إلى إمام ، ويقرر الشهرستانى والبغدادى أن السبب الذى أدى إلى القول بذلك هو الطعن فى إمامة على بن أبى طالب رضى الله عنه ، لأنه تولى الإمامة فى حالة فتنة عارمة اجتاحت الأمة الإسلامية بعد مقتل عثمان رضى الله عنه ومن ثم فإن القول بذلك من شأنه الطعن فى مشروعية إمامة على[٢] .

رأى الأصم وتضارب الأقوال حول مذهبه فى عدم وجوب الإمامة :

تضاربت النقول حول موقف الأصم من قضية وجوب الإمامة ، ففى حين يذكر الشهرستانى أن الأصم يرى أن الإمامة لا تنعقد فى أيام الفتنة ، أى لا تنعقد إلا فى حالة الاتفاق وإجماع الأمة عن بكرة أبيهم مثل رأى الفوطى[٣] ، نجد أن فريقًا آخر يقرر رأيًا آخر للأصم عكس ذلك أى أن الإمامة تجب عند الفتنة دون الأمن[٤] .

وثمة رأى ثالث ينسب إلى الأصم عدم القول بوجوب الإمامة مطلقًا ، يقول الغزالى : « لم يذهب أحد إلى جواز الاستغناء عن الإمام إلا رجلاً يعرف بعبد الرحمن بن كيسان »[٥] .

هذه ثلاثة آراء متعارضة للأصم يفصل بينها ما ذكره القاضى عبد الجبار وابن أبى الحديد من تفسير لرأى الأصم ، فإنهما معتزليان ينقلان عن معتزلى وهو الأصم ، والأفراد المنتسبون إلى الفرقة الواحدة هم أولى الناس بقبول نقل بعضهم عن البعض .

فقد ذكر القاضى عبد الجبار أن أبا على الجبائى حكى عن الأصم ما يدل على أنه غير مخالف فى وجوب الإمامة ، « وأنه إنما قال لو أنصف الناس بعضهم بعضًا وزال التظالم

---

(١) البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٢ ، الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٥ .
(٢) البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٢ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٧٢ – ٧٣ .
(٤) الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٥ ، الرازى : الأربعين فى أصول الدين – جـ ٢ – ص ٢٥٦ .
(٥) أبو حامد الغزالى : فضائح الباطنية – تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٤ – ص ١٧٠ ، ابن خلدون : المقدمة – ص ١٩٢ .

وما يوجب إقامة الحد لاستغنى الناس عن إمام »[١] « والمعلوم من حال الناس خلاف ذلك ، أى استحالة إنصاف الناس بعضهم لبعض ، إذن يفهم من قوله أن إقامة الإمام واجبة »[٢] .

ويقول ابن أبى الحديد : « إن هذا القول منه غير مخالف لما عليه الأمة ، لأنه إذا كان لا يجوز فى العادة أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس يحكم بينهم ، فقد قال بوجوب الرياسة على كل حال ، اللهم إلا أن يقول : إنه يجوز أن تستقيم أمور الناس من دون رئيس ، وهذا بعيد أن يقوله »[٣] .

طريق معرفة وجوب الإمامة

اختلاف علماء المسلمين فى مسألة طريق معرفة وجوب الإمامة :

هناك اتجاهان بارزان عند علماء المسلمين فى مسألة طريق وجوب الإمامة هما : السمع والعقل . فعند أهل السنة والجماعة والزيدية نجد أن طريق الوجوب هو السمع[٤] أما عند الشيعة فنجد أن طريق الوجوب هو العقل[٥] .

انقسام المعتزلة فى مسألة طريق معرفة وجوب الإمامة :

تنقسم المعتزلة بصدد هذه القضية إلى ثلاثة اتجاهات :

الأول : يرى أن طريق وجوب الإمامة هو الشرع ، وهم معتزلة البصرة وكذلك الجبائيان أبو على وأبو هاشم .

الثانى : يرى أن طريق وجوب الإمامة هو العقل ، وهم المعتزلة البغداديون والجاحظ وأبو الحسين البصرى من معتزلة البصرة[٦] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٤٨ ، وحكى نفس الرأى الأشعرى ، انظر : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٦٠ ، البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٤٨ .

(٣) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص ٣٠٨ .

(٤) الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين – تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – د . ت – ص ١٧٦ ، الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام – تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة – ١٩٧١ – ص ٣٦٤ – ٣٦٧ ، ابن خلدون : المقدمة – ص ١٩١ ، أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية – تحقيق : محمد حامد الفقى – مؤسسة الحلبى – ١٩٨٧ – ص ٢١ ، الصاحب بن عباد : نصرة مذاهب الزيدية – ص ١١٩ .

(٥) الطوسى : تلخيص الشافى– جـ١– ق ١ – ص٦٨ ، الرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين– ص١٧٦.

(٦) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص ٣٠٨ ، الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين – ص ١٧٦ .

الثالث : ذكر الإيجى فريقًا ثالثًا يقول بالوجوب العقلى والشرعى معًا ، أى بلا تفاوت بين المصدرين ولا تفريق بينهما فى الزمن أو المرتبة ، وهؤلاء هم الجاحظ ، وأبو القاسم الكعبى ، وأبو الحسين الخياط[١] .

وتفصيل هذه الآراء على النحو التالى :

الاتجاه الأول : الشرع أساس وجوب الإمامة :

يرى هذا الفريق من المعتزلة ، وهو معتزلة البصرة وكذلك الجبائيان ، أن السلطة واجبة من جهة الشرع . وقالوا فى تعليل مذهبهم إن وظيفة الإمام أن يقوم بأمور شرعية كإقامة الحدود ، وتنفيذ الأحكام الواردة فى الكتاب والسنة ، وما شابه هذه الأمور [٢] .

الاتجاه الثانى : العقل أساس وجوب الإمامة :

أما الفريق الثانى وهم المعتزلة البغداديون والجاحظ وأبو الحسين البصرى من معتزلة البصرة ، فإنهم يقولون إن طريق وجوب الإمامة هو العقل . ويبرر هذا الفريق رأيه هذا ، بأن الحياة فى مجتمع منظم تحت رئاسة سلطة حاكمة ضرورى لاستحالة وجودهم منفردين ، ولما كان من ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض وتشابكها وتباينها ، الأمر الذى أدى إلى ضرورة وجود الحاكم الوازع . وهذا لا يحتاج إلى دليل يقرره لأنه مما تسلم به العقول فكان طبيعيًا أن يكون طريق الوجوب بناء على ذلك هو العقل لا الشرع[٣] .

اشتراك الشيعة مع هذا الفريق من المعتزلة فى أن العقل هو أساس الوجوب :

وبطريق العقل قال كل الشيعة[٤] ولكن هناك اختلافًا أساسيًا بين رأى هذا الفريق من المعتزلة وبين رأى الشيعة ، حول توجه الوجوب ، هل يتوجه إلى الناس أم يتوجه إلى الله سبحانه وتعالى ؟ .

توجه الوجوب إلى الناس عند هذا الفريق من المعتزلة :

يرى هذا الفريق من المعتزلة أن الوجوب يتوجه إلى الناس بمعنى أنه يجب على الناس أن

---

(١) الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٥ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٩ .
(٣) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص ٣٠٨ ، الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين – ص ١٧٦ الطوسى : تلخيص الشافى – جـ ١ – ق ١ – ص ٦٨ .
(٤) المصادر السابقة ونفس الصفحات .

ينصبوا رئيسا لهم . ووجهة نظرهم في ذلك أن نصب الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس ، ولاشك أن دفع الضرر واجب عقلاً[1] ، فهم بذلك يرون الإمامة أمرًا دنيويًا وليس دينيًا ، فهو يوجبون الرياسة على المكلفين لما فيها من مصالح دنيوية . « فمهام الإمام كلها من مصالح الدنيا »[2] فالعلة فى وجوب الإمامة من جهة العقل هى عوز الناس وحاجتهم لدفع مضار بعضهم البعض[3] .

توجه الوجوب إلى الله عند الشيعة :

ترى الشيعة أن وجوب الإمامة ليس على الخلق ، بل على الخالق . وهؤلاء أيضا ينقسمون إلى ثلاث فرق :

فرقة ترى أن على الله أن لا يخلى العالم عن الإمام المعصوم عن الخطأ الذى يقوم بإرشاد الخلق إلى معرفة الله تعالى . والقائلون بهذا هم طائفة الإسماعيلية من الشيعة .

وفرقة ترى أنه يجب على الله تعالى نصب الإمام المعصوم ليؤدى وظيفتين هامتين للأمة هما : أن يكون حافظًا للدين من أن يلحقه زيادة أو نقصان ، وأن يكون لطفًا فى أداء الواجبات العقلية ، واجتناب القبائح العقلية . والقائلون بهذا هم طائفة الاثنى عشرية من الشيعة .

والفرقة الثالثة من القائلين بوجوب نصب الإمام على الخالق سبحانه وتعالى وهم بعض قدماء الشيعة يرون أنه يجب على الله ذلك ليعلم الإمام الناس أحوال الأغذية والأدوية ويعرفهم السموم المهلكة والحرف والصناعات[4] .

أسباب وجوب الإمامة على الله عند الشيعة :

ما يجعل الشيعة يعتبرون الإمامة واجبة على الله لا على البشر ، هو اعتناقهم مبدأ الصلاح والأصلح ، ذلك المبدأ المعتزلى المشهور الذى اقتبسه الشيعة واستخدموه دليلاً على وجوب

---

(١) ابن المرتضى : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار – جـ ٥ – ص ٣٧٤ .

(٢) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص٣٠٨ ، الرازى : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص١٧٦.

(٣) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص ٣٠٨ ، ولكن يجب أن نلاحظ أن فريقًا من المعتزلة وأهل السنة ، قد استدلوا بهذا الدليل على وجوب نصب الإمام شرعًا ، كما استدل بنفس الدليل فريق من المعتزلة والشيعة على وجوب نصب الإمام عقلاً ، فكلا الفريقين قد استدل على دعواه به ، إلا أنهما قد اختلفا فى تحديد مصدر الوجوب ، أهو الشرع ، أم العقل ؟ انظر

H. A. R. Gibb and J. H. Kramers: Shorter Encyclopedia of islam-Art, Mu'tazila, Leiden, Ejbrill-1953 - P. 426.

(٤) الرازى : الأربعين فى أصول الدين – جـ ٢ – ص ٢٥٦ .

الإمامة على الله ، لأنه كما كانت الإمامة من وجهة نظرهم لطفًا[1] من الله بعباده وبيانًا للناس وتمكينًا لهم ، وكان ذلك كله صلاحًا للعباد ، والصلاح واجب ، فإن الإمامة واجبة عقلاً[2] .

رفض المعتزلة استغلال الشيعة لنظريتهم فى الصلاح والأصلح :

رفض المعتزلة هذا المنطق الذى استغلت فيه إحدى نظرياتهم « الصلاح والأصلح » وحجتهم فى هذا الرفض أن الشيعة يقيسون الإمامة على النبوة ، وهو قياس مع الفارق ، فضلاً على أن المكلف يستطيع القيام بحقوق الله دون ما حاجة ضرورية لوجود الإمام الذى يمكنه من أداء ما كلف به كما يزعم الشيعة .

والمعتزلة يردون على الشيعة بمنطقهم حين يذكرون أنه إذا كان الإمام فى معتقد الشيعة قد أصبح محتجبًا ، ولم يؤثر احتجابه فى استمرار قيام المكلفين بما كلفوا به ، فإن وجوده إذن ليس ضروريًا من الوجوه التى يحتج بها هؤلاء على الوجوب العقلى[3] .

الاتجاه الثالث : العقل والشرع معًا أساس وجوب الإمامة :

يرى بعض المعتزلة أن الإمامة تجب بالعقل والشرع معًا ، وقد قال بهذا الرأى : الجاحظ والكعبى والخياط وأبو الحسين البصرى[4] .

---

(١) يفسر الشيعة الإثنى عشرية معنى اللطف بأنه : « الأمر الذى علم الله تعالى من حال المكلف أنه متى وجد ذلك الأمر كان حاله إلى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصى أقرب مما إذا لم يوجد ذلك الأمر بشرط أن لا ينتهى إلى حد الإلجاء » . انظر الأربعين فى أصول الدين للرازى – جـ ٢ – ص ٢٥٩ .

(٢) الغزالى : فضائح الباطنية – ص ١٠٤ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٤٥ .

(٤) الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٥ ، وقد نسب الرازى إلى من أشرنا إليهم ، القول بأن طريق الوجوب هو العقل ، فى حين أنه ينسب إلى جمهور المعتزلة القول بأن أساس الوجوب هو الشرع اتفاقًا مع ما يذهب إليه جمهور أهل السنة فى هذا الخصوص . انظر : الأربعين فى أصول الدين – جـ ٢ – ص ٢٥٥ .

المبحث الثانى
وحدة الإمامـة

إجماع الفقهاء المسلمين على وحدة الإمامة

يكاد يجمع الفقهاء المسلمين على أنه لا يجوز أن يكون للأمة أكثر من إمام للدولة الإسلامية فلا تنعقد البيعة لاثنين أو أكثر ، لأن ذلك يؤدى إلى التنازع والفرقة والشقاق(١) .

الحالات التى يسمح فيها العلماء المسلمين بالتعدد :

إن وحدة الإمامة لم تتحقق إلا فى القرون الأولى للدولة الإسلامية ، أما بعد أن امتدت الفتوحات وتغيرت الظروف ، فقد تعددت الإمامات والخلافات ، لهذا فإن فقهاء المسلمين لم يستطيعوا إغفال هذه الحقيقة وأجازوا التعدد لكن بشروط . دليل هذا نجد رأى الجوينى والإيجى والجرجانى ، فقد راوا تعدد الأئمة متى وجدت أصقاع واسعة شاسعة(٢) وينسب القلقشندى هذا الرأى إلى عدد من فقهاء الشافعية كأبى إسحاق الإسفراييني ، لأن الحاجة قد تدعو إليه(٣) . كما يجيز البغدادى التعدد متى كانت البحار المحيطة تفصل بين أجزاء دار الإسلام(٤) .

الواضح من آراء هؤلاء الفقهاء أن وحدة الإمامة هى الأصل وأن التعدد إذا أبيح . فإنما على سبيل الاستثناء المحض ، ولضرورات تجيزه .

---

(١) ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ٨٨ ، المحلى : تحقيق : أحمد محمد شاكر – دار التراث – د . ت – جـ١ – ص ٤٥ ، أبو الحسن الماوردى : الأحكام السلطانية والولايات الدينية – دار الكتب العلمية – بيروت – د . ت – ص ٩ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية – ٢٧ ، القلقشندى : مآثر الإناقة – جـ ١ – ص ٤٥ ، جـ ٢ – ص ٢٥٥ ، البزدوى : أصول الدين – ص ١٨٩ ، الكمال بن الهمام والكمال بن أبى شريف : المسامرة فى شرح المسايرة – المطبعة الأميرية – القاهرة – ١٣١٧ هـ – ص ٢٨٠ ، البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٤ ، التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ١٠٠ .

(٢) أبو المعالى الجوينى : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – تحقيق : د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – القاهرة – ١٩٥٠ – ص ٤٢٥ ، الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٥٣ .

(٣) القلقشندى : مآثر الإنافة – جـ ١ – ص ٤٦ .

(٤) البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٤ .

خروج بعض الفرق عن إجماع العلماء فى قضية وحدة الإمامة :

شذت بعض الفرق عن إجماع الأمة على وحدة الإمامة وهم : الجارودية [1] والبترية[2] وهما من الزيدية . كما شذت الحمزية من الخوارج[3] . وذكر ابن حزم أن محمد بن كرام السجستانى وأبو الصباح السمرقندى قد قالا بجواز التعدد ، واحتجوا بقول الأنصار يوم السقيفة : منا أمير ومنكم أمير ، واحتجوا أيضا بأمر على والحسن مع معاوية[4] .

أما الإمامية ، فإنهم يبدون رأيًا غريبًا لم يقل به أحد غيرهم إذ قالوا : « ولا يجوز أن يكون فى الوقت الواحد : إمامان ناطقان ، ويصح أن يكون فى الوقت إمامان أحدهما ناطق والآخر صامت ، وزعموا أن الحسين بن على كان صامتًا فى وقت الحسن ثم نطق بعد موته »[5] .

هذه هى آراء مختلف العلماء من قضية وحدة الإمامة أو تعددها .

تأييد المعتزلة لوحدة الإمامة ورفضها التعدد :

يرفض المعتزلة تعدد الأئمة فى العصر الواحد ، حتى لو تباعدت الديار . وهم يستعيضون عن هذا النقص بنصب الأمراء والحكام على هذه الأطراف والبلاد ليقوموا فيها مقام الإمام منفذين لسياسته العامة[6] .

أدلة المعتزلة على وحدة الإمامة

استدل المعتزلة على رأيهم بوحدة الإمامة بعدة أدلة شرعية وعقلية على النحو الآتى :

الأدلة الشرعية :

الحديث الشريف : استدل المعتزلة على وحدة الإمامة بحديث الرسول : « إن وليتم أبا بكر وجدتموه ضعيفًا فى بدنه ، قويًا فى دينه ، وإن وليتم عمر تجدوه قويًا فى بدنه قويًا فى دينه ، وإن وليتم عليًا تجدوه هاديًا مهديًا »[7] فإن هذا الحديث يوحى بأن الإمامة على التوالى والتعاقب وليست على الاجتماع والتعدد فى العصر الواحد . وأنها على التخيير الذى يمنع

---

(١) الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٥٣ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل : – ص ١٦١ – ١٦٢ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٣٠ .
(٤) ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ٨٨ .
(٥) البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٤ .
(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٤٥ .
(٧) رواه الترمذى وابن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٣٦٦ .

الجمع ، وإذا دل هذا على التخيير ، فيصح أن يكون أحدهم إماما ، وليس الجميع فى وقت واحد[1] .

الإجماع : استدل المعتزلة على وحدة الإمامة بالإجماع ، وله عدة مظاهر[2] :

أولاً : إجماع الصحابة ومن بعدهم على أنه لا يجوز أن يعقد إلا لواحد ، ولذلك كانوا يحرصون على نصب الإمام فور موت الإمام السابق .

ثانيًا : إن الصحابة قد أجمعوا على أنه لا يجوز إلا إمام واحد حتى أن المهاجرين لم يوافقوا الأنصار عندما نادوا أولاً بأن يكون منهم أمير ومن المهاجرين أمير ، ثم رضى الأنصار بما أبداه المهاجرون فصار إجماعًا .

ثالثًا : إن عمر قد جعل الإمامة شورى فى ستة ، على أن يختاروا واحدًا منهم ، ولو صحت الإمامة فى وقت واحد لاثنين لم يصح هذا الشرط .

الأدلة العقلية :

استدل المعتزلة على رأيهم بوحدة الإمام بأدلة عقلية على النحو الآتى :

(أ) لو جاز تعيين إمامين فى بلدين بعيدين لجاز تعيينهما فى قريتين بل فى بلد واحد[3] .

(ب) لو جاز تعيين إمام ثان للحاجة إليه من جهة أهل الحل والعقد ، لجاز للإمام أن يختار إمامًا آخر ، لأن ما يجوز للناس أن يختاروه ، فالإمام أحق بذلك . وهذا يؤدى إلى أن يجوز من الإمام تولية إمام آخر ، ولكنه لا يملك عزله ، فإن ملك ذلك كان لا فرق بين الإمام الثانى وبين الأمير[4] .

(جـ) إن تعدد الأئمة تعنى تشتت أمر الأمة الإسلامية وعدم استقرارها ، لأن الحكام إذا تعددوا اشتدت منافستهم فى الغلبة . يقول الجاحظ : « هل رأيتم ملكين أو سيدين فى جاهلية أو إسلام من العرب جميعًا أو من العجم ، ولا يتحيف أحدهما من سلطان صاحبه ، ولا ينهك أطرافه ولا يساجله الحروب ، إذ كل واحد منهما يطمع فى حد صاحبه وطرفه لتقارب الحال واستواء القوى (...) فإن أصلح الأمور للحكام والقادة أن ترفع عنهم أسباب

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٤٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٤٣ – ٢٤٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٤٤ – ٢٤٥ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢٤٦ – ٢٤٧ .

التحاسد والتغالب والمباهاة والمنافسة ، فذلك أدعى إلى صلاح ذات البين وأمن البيضة وحفظ الأطراف ، وكل ذلك لا يتحقق إلا بالوحدة »[1] .

الأساليب الواجب اتباعها عند حصول التعدد عند المعتزلة :

بعد بيان إجماع المعتزلة على وحدة الإمامة ، ما الحكم إذا حدثت بيعتان ، وهل يستمر الإمامان فى حكم الدولة الواحدة ؟

هذا سؤال تردد ، وكان له أساس من تاريخ الصراع بين على ومعاوية ، وحدث فى عهد الأمين والمأمون ، وفى أثناء نشوء الدويلات الإسلامية الصغيرة التى ادعى قادتها الخلافة فى المغرب ، وأطراف الدولة العباسية فى الشام وفارس .

كيفية حدوث التعدد ، عن طريق المصادفة ، وعن طريق العمد :

تعدد العقد إما أن يكون بطريق الصدفة والاتفاق ، أو بطريق العمد ، فالأول يحصل بأن تبادر مجموعات متعددة من أهل الحل والعقد بعقد البيعة لرئيس على غير اتصال وتنسيق بين هذه المجموعات ، فتبايع إحدى المجموعات رئيسًا ، وتبايع أخرى رئيسًا آخر ، وهكذا لعدم علم كل منها بما فعلته كل مجموعة من المجموعات الأخرى ، فتحدث مبايعات ، لمتعددين كل واحد منهم صالح للرياسة. فهنا تعدد العقد مصادفة واتفاقًا بدون أن يتعمد أهل الحل والعقد مبايعة أكثر من واحد. والثانى يحصل بأن يتعمد أهل الحل والعقد البيعة لأكثر من رئيس .

كيفية التصرف عند حدوث التعدد عن طريق المصادفة :

إذا تمت البيعة عن طريق المصادفة ، فإن المعتزلة ترى أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقدًا ، إذا أمكن معرفة من انعقدت له البيعة أولاً ، ويجب على الآخر الذى بويع بعده أن يسلم له بالإمامة أو يدخل فى بيعته ، وهذا رأى القاضى عبد الجبار ، والجبائيين[2] .

أما إذا تعذر معرفة البيعة السابقة من اللاحقة ، فإن المعتزلة قد حددت ثلاث طرق للفصل فى هذا ، وهى :

---

(١) الجاحظ : الرسائل — حـ ٤ — رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة — ص ٣٠٣ — ٣٠٥ . وينسب ابن المرتضى رأيًا للجاحظ ينتهى إلى قوله بجواز التعدد مطلقًا حتى لو لم يتحقق بعد المحل أو فصل البحرين لمكان الإمامين . انظر : البحر الزخار —جـ٥—ص٣٨٦ . ولكن هذا الرأى مردود برأى الجاحظ نفسه وتأكيده على مبدأ الوحدة فى رسائله كما أوضحنا فى المتن وفى كتاب العثمانية — ص ١٩٧ — ١٩٨ . .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة — ص ٧٥٧ ، المغنى — جـ ٢٠ — ق ١ — ص ٢٦٨ — ٢٦٩ . وقد ذهب إلى هذا الرأى عدد من الفقهاء غير القاضى عبد الجبار انظر : الماوردى : الأحكام السلطانية — ص ١٠ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية — ص ٢٨ .

(١) **أن نبطل كل العقود** ونستأنف العقد على واحد منهم أو على غيرهم ممن يصلح للإمامة[١] .

(٢) **استخدام القرعة** فيرى القاضى عبد الجبار وأبو على الجبائى أن يقرع بين الإمامين . ويبرر أبو على الجبائى أخذه بالقرعة عند حصول التعدد وتعذر معرفة أيهما أسبق بالقول : « فالقرعة لأن حالهما قد تساوى فى البيعة ، وقد ثبت بالسنة دخول القرعة فى تمييز الأمور المتساوية ، ويقوى ذلك أنه قد حصل لهما بما جرى من البيعة مزية على غيرهما ، وإن أبطلنا كلا الأمرين زالت المزية وإن استعملنا القرعة ثبتت المزية »[٢] أما أبو هاشم الجبائى فيذهب إلى أن البيعة عقد ولا مدخل للقرعة فيها [٣] .

(٣) **التحكيم** ، وهو أن يختار أحد الفريقين رجلاً صالحًا ، وكذلك الفرقة الأخرى ، ويفوض إليهما اختيار أحد الرجلين ، ويصير هو الإمام ، قياسا على أمر الحكمين فى الإصلاح بين الزوجين ، ويكون هذا الوجه أقوى من إبطال كلا العقدين[٤] .

هذه الطرق الثلاث إذا تساوى الإمامان ، « أما إذا علمنا فى واحد منهما أن له مزية بتقدم فى الفضل ، أو لأنه أقوم بالأمر وأصلح له والناس إليه أسكن ، جعلنا ذلك موجبًا لتقديمه[٥] .

كيفية التصرف عند حدوث التعدد عن طريق التعمد :

هذا إذا كان التعدد عن طريق المصادفة ، أما إذا قام أهل الحل والعقد باختيار خليفة ثان على التعمد ، فإنهم بعملهم هذا اثبتوا أنهم ليسوا أهلاً لاختيار الإمام ، فلا يستحقون أن يعدهم الناس من أهل الحل والعقد أو من أهل الإمامة . وفى هذه الحالة يلزم غيرهم من فضلاء الأمة المستوفين لشروط أهل الحل والعقد أن يستأنفوا اختيار الإمام[٦] .

وعلى كل حال ، فإن المعتزلة ترى أنه عند اختيار الإمام ، فإنه يجب « إظهار ذلك لباقى الأنحاء بالمكاتبة والمراسلة لئلا يتشاغل غيرهم بإمام غيره، ولئلا يؤدى ذلك إلى الفتنة »[٧] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٠٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٦٩ وانظر فى القول بالقرعة كذلك : الماوردى : الأحكام السلطانية – ص ١٠ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية – ص ٢٨ .
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٥٧ .
(٤) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٠٣ .
(٦) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٧) المصدر السابق ونفس الصفحة .

المبحث الثالث

الشروط الواجب توافرها فى الإمام

استخلاص المعتزلة لشروط الإمام من النصوص الشرعية ومن العقل :

الخلافة عند المعتزلة تجوز فى كل من يستوفى شروطها دون تمييز . ومن هذه الشروط ما استخلصه المعتزلة من نص شرعى ، ومنها ما استنبطوه من المصلحة التى ابتغى الشارع سبحانه وتعالى تحقيقها من وجود رئيس للدولة الإسلامية .يقول القاضى عبد الجبار : « قد ثبت أن إثبات الإمامة شرعى ، فلابد فى أوصافها من أن تكون شرعية (...) فلابد من الرجوع فى هذه الصفات إلى الشرع ، فما ثبت بالشرع قضى به ، وما لم يثبت لم يجعل شرطًا ، وإن كان لا يمتنع أن يرجع فى بعض ذلك إلى طريقة العقل لأنه قد ثبت بالعقل والشرع أنه لابد من نصب إمام للقيام بالأمر »[١] .

وسوف أقوم بعرض هذه الشروط بالتفصيل على النحو التالى :

(١) **الإسلام** : أول الشروط التى اتفق العلماء على اشتراطها الإسلام ، فلا خلاف بين سائر الفقهاء والمتكلمين حول هذا الشرط[٢] . ذلك أن أهـم الغـايات التى يجب أن يكفلها الخليفة هى إعمال حكم الشريعة الإسلامية ، ومراعاة أمور المسلمين ، فإمامة الكافر لا تصح .

أما المعتزلة فإنها ترى ما يراه الجمهور من ضرورة أن يكون الإمام مسلمًا فإذا كان لا يصح تولى الحاكم والأمير غير المسلمين أمور الحكم ، فمن باب أولى أن يمنع غير المسلم من الولاية العامة على المسلمين ، لأنها أعظم الولايات وأهمها ، وغير المسلم لا يحق له أن يتولى أدنى الولايات فى الدولة الاسلامية[٣] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٩٨ . وإلى نفس المعنى يذهب الغزالى فى كتابه : فضائح الباطنية – ص ١٩١ حيث يقول : « والشروط التى تدعى للإمامة شرعا لابد من دليل يدل عليها ، والدليل إما نص صاحب الشرع ، وإما النظر فى المصلحة التى طلبت الإمامة لها » .

(٢) الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام – ص ٣٨٣ ، القلقشندى : مآثر الإنافة فى معالم الخلافة – جـ ١ – ص ٣٥ – ٣٦ ، إبن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ١٦٦ ، سعد الدين التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ١٠٠ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٠١ .

(٢) **العقل** : وهذا شرط بديهى ، فلا تنعقد رياسة ذاهب العقل بجنون أو بغيره كالخبل . إذ أن ذاهب العقل يحتاج هو نفسه إلى ولى ليعرف له أموره فكيف توكل إليه أمور غيره . فالمرشح للخلافة يجب أن يكون سليم العقل فى رأى جميع الفقهاء[١] .

وترى المعتزلة أن منصب الإمامة يقتضى شرط العقل ، لأنه لا يجب نصب إمام لا يمكنه القيام بمهامه ولا التمييز بين الخطأ والصواب ،فإنه يتحتم أن يكون صحيح التمييز جيد الفطنة بعيدًا عن السهو والغفلة لكى يستطيع أن يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما غمض والبت فى المسائل الشائكة .

« كما أن الإمام لا يجوز أن يولى الأمر إلا من معه هذه الصفات فمتى لم يكن عارفًا بأمور الحرب مميزًا لما يتصل به ، لم يجز أن يوليه ، فبأن تجب مراعاة ذلك فى الإمام أولى[٢] » .

(٣) **الحرية** : ترى المعتزلة أنه لا يجوز أن يتولى العبد رئاسة الدولة الإسلامية ، لأنه ليس من أهل الولاية الكاملة ، إلى جانب أنه غير متفرغ للقيام بأعباء مسئولية هذا المنصب . كما أن شرط الحرية من الشروط الضرورية فى أدنى الوظائف فيتحتم وفقًا لذلك توفره فى منصب الخلافة لأنه يمثل مكان الصدارة والسمو بين الوظائف العامة فى الدولة الإسلامية ، فلا يجوز أن يكون الإمام عبدًا[٣] .

وقد أجمع الفقهاء على هذا الشرط[٤] ، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا الخوارج ، فإنهم جوزوا أن يكون الإمام عبدًا[٥] . ونجد أيضا أن صاحب المسايرة من الحنفية لم يشترط الحرية فى الإمام[٦] .

---

(١) الغزالى : فضائح الباطنية – ص ١٨٠ ، أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية – ص ٢٢ ، القلقشندى : مآثر الإنافة – جـ ١ – ص ٣٢ ، التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ١٠٠ ، الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٥٠ ، التفتازانى : حاشية الكستلى على العقائد النسفية – ص ١٨٦ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٠١ .

(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٤) التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ١٠٠ ، الجوينى : الإرشاد – ص ٤٢٧ ، الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٥٠ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية – ص ٢٢ ، الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام – ص ٣٨٣ ، ابن المرتضى : البحر الزخار – جـ ٥ – ص ٣٨١ .

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١١٦ .

(٦) الكمال بن أبى شريف ،الكمال بن الهمام : المسامرة فى شرح المسايرة – ص ٢٧٤ .

(٤) العلم :

اختلاف العلماء المسلمين فى حدود علم الإمام :

من الشروط التى تعددت فيها وجهات النظر ، شرط العلم ، فمعظم الفقهاء يشترطون فى المرشح لرئاسة الدولة أن يتوفر فيه شرط العلم[١] لكنهم يختلفون فى حدود هذا العلم .

فبعض الفقهاء يشترط توفر درجة عالية من العلم ، فيوجب أن يكون مجتهدًا فى الأصول والفروع حتى يكون قادرًا على ضمان تنفيذ القانون الإسلامى[٢] ، فى حين يقف الشيعة الإمامية من هذا الشرط موقفًا متطرفًا حين يجعلون علم الإمام يشمل أمور الدين والدنيا وما كان وما سيكون . والمعتدلون منهم يقفون بهذا العلم عند كل الأمور والأحكام الشرعية ، وكل ما بالناس حاجة إليه من علوم الدنيا[٣] . وهذا يعنى أن الإمام أغزر الناس علمًا وأن مصدر هذا العلم ليس بشريًا ، كما أن قضايا الحياة اليومية يجب أن ترد إلى علم الإمام ، ليصدر فيها رأيه . والشيعة يصدرون فى هذا الرأى عن معتقدهم الخاص بعصمة الأئمة والنص عليهم ، الأمر الذى يخلع عليهم صفات غير بشرية ، من بين مظاهرها هذا المفهوم الخاص « للعلم » عندهم[٤] .

رأى المعتزلة فى مدى علم الامام :

يكتفى المعتزلة من العلم بالقدر الذى يحتاج إليه الإمام لتسيير دفة الأمور بالطريقة الصحيحة . وهذا يعنى أن الإمام لا يشترط فيه أن يكون أعلم أهل زمانه ، بل قد يحتاج إلى مشورة الآخرين فى مسائل هم أكثر إحاطة بها منه ولا ينقص هذا من قدره فقد ثبتت حاجة من يعلم إلى العلماء[٥] .

فلا تشترط المعتزلة فى الإمام أن يكون حافظًا لكتب الفقهاء وترتيب أبواب الفقه ، بل يكتفى فى رئيس الدولة أن يكون قادرًا على مراجعة العلماء وترجيح بعض الأقوال على البعض الآخر . ويمكن أن يتحقق له هذا إذا كان على قدر من المعرفة بقواعد اللغة التى تمكنه من الرجوع إلى مصادر الشريعة ، وفهم المراد من النصوص والأحكام ، فضلاً عن إيمانه بأصول

---

(١) أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية – ص ٢٢ ، الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٩ ، التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ١٠٠ ، الماوردى : الأحكام السلطانية – ص ٦ .

(٢) الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٤٩ ، ابن خلدون : المقدمة – ص ١٩٣ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ١ – ص ٥٠ .

(٤) ناقشنا نقد المعتزلة لحجج الشيعة فى علم الإمام فى الفصل السابق .

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢١١ – ٢١٢ .

الإسلام ، وأن يكون عالمًا بتوحيد الله تعالى وعدله ، وما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز ، وما يجب له من الصفات وما لا يجب ، وأن يكون عالمًا بنبوة محمد ﷺ . فقول المعتزلة بأن الإمام يجب أن يكون مجتهدًا ، يجمع هذه الأمور كلها[1] .

إذن ، فقد رأى المعتزلة أن شرط الاجتهاد فى الإمام يكفى ، فهو يجتهد فيما يعرض له من الأحكام إذا كان طريقها الاجتهاد ، أما ما ليس طريقه الاجتهاد فيجب أن يكون عالمًا به ، أو بالطريق الموصل إليه .فشرط العلم الذى يوجب أن يكون عالمًا أو فى حكم العالم بما يتصل بالأحكام والشرائع يكفى مع الاجتهاد ،ويغنى عن ذلك التصور المثالى والمحال الذى قال به الشيعة في علم الإمام . « فالإمام العالم والمجتهد يتمكن مما فوض الله إليه ، فإن المعتبر أن يكون متمكنًا من ذلك[2] » .

وتدلل المعتزلة على رأيها ،بأن الأخبار قد تظاهرت بتقدم معاذ بن جبل فى العلم ، مثل قول الرسول ﷺ « أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل » ، ولم يوجب هذا التقدم أن يكون معاذ أحق بالإمامة[3] .

وتلخص المعتزلة موقفها من مسألة علم الإمام بالقول : « إن جملة العلوم يجب أن تكون محفوظة فى الأمة ، وإن تفرقت فى العلم ليصح أن يظفر بها من يطلبها من أهل العلم ، فأما وجوب حصول ذلك فى واحد معين فغير واجب ، لأنه لا فرق بين أن يوجد مفترقًا فى صحة التوصل إليه أو مجتمعًا عند واحد ، وإنما يجب أن لا يفوت الأمة جميع علوم الشرع[4] » « وكما لا يجوز عليها الخطأ فكذلك لا يجوز عليها الجهل بشىء من الشرعيات حتى لا يحصل فيهم من يعلم ذلك ، أو يكون فى حكم العالم به ، وإنما ينبغى أن لا يكلف الله تعالى فى طلب العلم ما لا يمكن الوصول إليه .فأما إذا أمكن فالتكليف صحيح حصل فى الزمان معصوم جامع لكل العلوم أو لم يحصل ، فلا يمتنع على هذه الطريقة أن يحتاج الإمام إلى علماء الأمة فى بعض ما يشتبه عليه مما طريقه السمع »[5] .

خروج عباد بن سليمان عن رأى المعتزلة فى علم الإمام :

يشذ عن رأى المعتزلة فى علم الإمام عباد بن سليمان ، الذى يشترط فى الإمام أن يكون

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٥٢ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٠٨ – ٢٠٩ .
(٣) المصدر السابق : ص ٣٥٣ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢١٢ .
(٥) المصدر السابق ص ٢١٢ – ٢١٣ .

أعلم أهل زمانه . ولكن رأيه مردود عند المعتزلة بما ثبت من ترشيح عمر ستة للخلافة من بعده ، كل واحد منهم يصلح للقيام بالأمر ، ولاشك أنهم يتفاوتون علمًا ، كما أن النبى ﷺ قال : « على أقضاكم ، فنبه بذلك على أنه أعلم من غيره ، لأن القضاء يشتمل على سائر العلوم المتعلقة بالدين ، وصح مع ذلك اختيار غيره عليه .وذلك يبطل ما قاله عباد وما يدعيه من أن أبا بكر وعمر كانا أعلم من أمير المؤمنين نصرة لمذهبه[1] » .

(٥) العدالة :

مدى اهتمام المعتزلة بشرط العدل :

يقف شرط العدل على رأس الشروط التى اشترطتها المعتزلة لتولى منصب الإمامة .وقد تمسكوا بهذا الشرط تمسكًا كبيرًا ، واعتبروه أساسًا تنهدم بانهدامه شرعية الإمامة .

ولا يعنى هذا أن أهل السنة قد قللوا من أهمية العدل بالنسبة للإمام ، بل يعنى أنهم لم يلحوا على هذا الشرط إلحاح المعتزلة ، فقد اتضحت نبرة الرضا بالأمر الواقع عند بعضهم ، يروى الأشعرى عن أصحاب الحديث أنهم قالوا : « إن الامام يكون عادلاً وغير عادل »[2] . كما يقرر البزدوى أن أهل السنة والجماعة يرون عدم اشتراط العدالة فى الإمام[3] . وإلى نفس الرأى ذهبت الحنفية ، فإنهم لم يعدوا العدالة شرطًا من الشروط الواجبة ، وأجازوا أن يلى الفاسق أمر الأمة ، لكنهم يكرهون ذلك[4] .

وقد احتج هؤلاء جميعًا بأن الصحابة رضى الله عنهم صلوا خلف بعض أئمة الجور من بنى أمية ، فقد صلى غير واحد منهم خلف مروان بن الحكم ، كما قبل الصحابة ولايتهم[5] .

نقد المعتزلة لأهل السنة فى تساهلهم فى اشتراط العدالة :

انتقد القاضى عبد الجبار أصحاب الرأى القائل بعدم اشتراط العدالة وقياس إمامة الصلاة على الإمامة العظمى ، فهو يرى أن قياس رئاسة الدولة على الصلاة أمر غير مقبول ، لأن قياس صلاحية الفاسق لرئاسة الدولة على صلاحيته فى إمامته للصلاة قياس غير جائز ، لأن رئاسة الدولة يرتبط بها كفالة القيام بالحقوق كالحدود والأحكام والإنصاف والانتصاف وأخذ

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١– ص ٢١٠ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٥١ – ٤٥٢ .

(٣) البزدوى : أصول الدين – ص ١٩١ .

(٤) الكمال بن أبى شريف ،الكمال بن الهمام : المسامرة فى شرح المسايرة – ص ٢٧٧ .

(٥) البزدوى : أصول الدين – ص ١٩١ ، الكمال بن أبى شريف ، الكمال بن الهمام : المسامرة فى شرح المسايرة – ص ٢٧٨ .

الأموال من مصادرها المختلفة وإنفاقها فى الوجوه التى تجب فيها ، والفاسق لا يؤتمن على كفالة تحقيق ذلك ،فى حين أن الإمامة فى الصلاة لا يتحقق فيها هذا المعنى ، ولا يتعلق بها حقوق للغير ، كما هو الأمر فى رئاسة الدولة[1] .

رفض المعتزلة لإمامة الفاسق :

والمعتزلة فى قولهم بأن الفاسق مخلد فى النار ، وأنه فى منزلة بين الكفر والإيمان هى منزلة الفسق ، قد وقفوا دائمًا ضد إمامة الفاسق ، واشترطوا العدالة فى الإمام ، كما اشترطوها فى الحاكم والأمير[2] .

وسواء أكان الفسق ، فسق جارحة أم فسق رأى وخروج من مذهب أهل الحق ، فهو يمنع عندهم من اختيار صاحبه للإمامة ،فإذا تغلب بالقهر على الأمة ونصب نفسه إمامًا ، فإن المعتزلة على عكس الآخرين يرون أن ذلك أدعى إلى مناوئته وقهره ، لأن الإمعان فى الفسق والإظهار له لا يمكن أن يكون مبررًا للسكوت عليه والتسليم ببقائه ، ولذلك أوجبوا منع الباغى من بغيه حتى لو كان قاهرًا للناس مكرهًا لهم ، لأنه بالقهر يستطيع أن يظهر سلطانه ، ولكنه لا يستطيع أن يجعل قلوب الناس وسلوكهم فى وضع الرضا بإمامته ،وأيضًا من واجب الإمام أن يمنع الباغى من بغيه ، فكيف يكون هو نفسه باغيًا[3] .

كما أن الفسق تارة يكون ظاهرًا ، بمعنى أن يعرفه الناس بالانتشار بينهم أو بشهادة العدول عليه ، وتارة يكون الشخص فى الظاهر عدلاً وفى الباطن فاسقًا على عكس ما يعتقده الناس فيه ، فإذا كان يبطن الفسق واختاره أهل الحل والعقد للإمامة ، فهل يحل له قبول هذا المنصب ، أم أن الواجب عليه أن يمتنع عن قبوله .

يرى القاضى عبد الجبار : « إن الواجب عليه أن يتوب مما يعلمه من نفسه ويقبل هذا المنصب بشرط أن يكون واثقًا من صلاحه واستقامته ، وعدم عودته إلى ما يجرح عدالته ، فإن لم يكن واثقًا من ذلك لزمه إظهار حاله على الجملة ،ووجب على أهل الحل والعقد أن يقبلوا ذلك منه ويرشحوا غيره للإمامة[4] » .

كما ينتقد المعتزلة المأثورات التى يتعلل بها من يجيز إمامة الباغى والفاسق مثل ما يروى

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٠٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٠١ – ٢٠٧ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٠٣ – ٢٠٤ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢٠٦ .

عن الرسول ﷺ « أطيعوا ولو عبدًا حبشيًا »[1] إلى غير ذلك ، هى من أخبار الآحاد ، كما أن ليس فيها إيجاب طاعة الفاسق »[2] .

كما يستشهد المعتزلة بحقيقة مقررة ، وهى أن العدالة « لازمة فى الشاهد والأمير ، وهما دون الإمام منزلة ، فمن الأولى أن تكون فى الإمام أشد لزومًا »[3] .

كما يؤكد القاضى عبد الجبار فى مكان آخر ضرورة أن يكون الإمام « ورعًا عفيفًا ، لأنه لو كان متهتكًا ، لم يجز له تولية القضاء ، ولا تعديل الشهود وإقامة الحدود وسد الثغور ، فإذا كان الإمام بهذه الصفة ، لم يكن إمامًا ، ولا جاز التولى من قبله »[4] .

(٦) القرشية :

الآراء المختلفة حول شرط القرشية :

قرشية الإمام هو الشرط الذى اختلفت حوله آراء الفرق الإسلامية وآراء العلماء بين قدماء ومحدثين .وقد تناوله الباحثون بما لم يتناولوا به أى شرط آخر . فبعضهم تمسك به ودافع عنه ، وهم جمهور أهل السنة ، لكنهم تمسكوا بعموم القرشية دون تخصيص . أما الشيعة ، فقد حصروه فى فرع معين من الشجرة القرشية ، فاشترطوا أن يكون هاشميًا علويًا ، والراوندية الذين اشترطوا أن يكون عباسيًا من نسل العباس بن عبد المطلب .

كما أن بعض الفرق الإسلامية أنكرت القرشية شرطًا للإمامة ، وأشهرها الخوارج الذين رأوا أن الإمامة حق لكل مسلم متى تكاملت فيه الشروط الأخرى من العلم والعدالة والشجاعة من غير اعتبار لنسبه وقبيلته وجنسه[5] . وقد أنكرت شرط القرشية أيضا الغيلانية ، التى تزعمها غيلان بن مسلم الدمشقى ، فقد قال فى الإمامة « أنها تصلح فى غير قريش وكل من كان قائمًا بالكتاب والسنة كان مستحقًا لها »[6] . والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو ، وقد كان معتزليًا ثم انشق على أصحابه وقال بالجبر .وينسب إلى ضرار أنه قال : « إذا اجتمع قرشى وأعجمى وتساويا فى الفضل فالأعجمى أولى لأنه أقلهما عشيرة »[7] .

---

(١) رواه ابن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٣ – ص ١٠٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٠٤ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢٠١ .

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة : ص ٧٥٢ – ٧٥٣ .

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١١٦ ، البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٥ .

(٦) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١٤٣ .

(٧) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٦٢ ، البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٥ ، الشهرستانى :الملل والنحل – ص ٩١ .

انقسام المعتزلة فى شرط القرشية إلى فريقين « متقدمين ومتأخرين » :

يمكن تقسيم المعتزلة بصدد قضية البيت الذى ينتمى له الإمام إلى فريقين يمثلان مرحلتين متتاليتين ، لأنه يبدو أن اشتراط النسب القرشى لم يظهر فى الفكر الاعتزالى إلا فى عصر متأخر ، أما قدامى المعتزلة فإنهم لا يضعون النسب القرشى شرطًا من شروط الإمام . يقول ابن أبى الحديد فى هذا : « اختلف الناس فى اشتراط النسب فى الإمامة ، فقال قوم من قدماء أصحابنا – المعتزلة – إن النسب ليس بشرط فيها أصلا ، وأنها تصلح فى القرشى وغير القرشى ، إذا كان فاضلاً مستجمعًا للشرائط المعتبرة ، واجتمعت الكلمة عليه . وقال أكثر أصحابنا – أى البغداديين من المعتزلة – وأكثر الناس : إن النسب شرط فيها ، وأنها لا تصلح إلا فى العرب خاصة ، ومن العرب فى قريش خاصة ... »[1] .

وقول ابن أبى الحديد يؤكد أن قدماء المعتزلة لم يشترطوا النسب فى صفات الإمام . أما المتأخرون منهم فقد عدوه شرطًا هامًا من شروط الإمامة . فلنعرض لرأى الفريقين على النحو التالى :

الفريق الأول : المعتزلة الذين لم يشترطوا النسب « قدامى المعتزلة » :

يعد الجاحظ نموذجًا لقدامى المعتزلة الذين رفضوا شرط النسب ، فقد نفى أن يكون النسب طريقًا للإمامة .

مبررات الجاحظ لنفى شرط النسب :

استشهد الجاحظ بحال الرسول الذى لم ينل الرياسة بالهاشمية . كما استشهد بحال غيره من الرسل الذين سبقوه[2] .

كما أنكر الجاحظ أن يكون أبو بكر قد عنى فى حديث السقيفة تفضيل قريش على غيرها . فقد علل قول أبى بكر « إن العرب لا تدين إلا لهذا الحى من قريش » ،بأنه كان استخدامًا للغة التى تحدث بها الأنصار ، فلقد كانوا يفاخرون بالأنساب ، فدخل إليهم من مدخلهم . يقول الجاحظ : « إن أبا بكر خطب على قوم كانوا يرون للحسب قدرًا ، والقرابة سببًا فآتاهم من مأتاهم ، وأخذهم من أقرب مآخذهم ، واحتج عليهم بالذى هو عندهم ، ليكون أقطع للشغب ، وأسرع للقبول ، فكأن أبا بكر إنما قال : فإن كان الأمر معشر الأنصار إنما يستحق بالحسب ويستوجب بالقرابة ، فقريش أكرم منكم حسبًا ، وأقرب منكم قرابة ، وإن كان إنما

(١) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٩ – ص ٨٧ ..

(٢) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٠٥ – ٢٠٦ .

يستحق بفضل فى الدين ، فالسابقون الأولون من المهاجرين ، المقدمون عليكم فى جميع القرآن أولى به منكم » (١) .

كما فند الجاحظ حجج الذين قالوا إن عمر من أنصار النسب القرشى للإمام ، وأنه فضل القرشيات من نساء النبى على غيرهن ، وفضل العرب فى العطاء على الموالى ، وقال : زوجوا الأكفاء ، وكان شديدًا فى أمر المناكح .

فرد الجاحظ هذه التهم عن عمر ، فذكر أنه لم يفضل قريشًا ولا العرب فى العطاء ، بل فرض للمهاجرين ومواليهم والأنصار ومواليهم ممن شهد بدرًا ستة آلاف ، فتساوى بلال وعطاء وسالم مولى أبى حذيفة ، وكل الموالى مع عمر وعلى بن أبى طالب وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وأبىعبيدة بن الجراح ، تساووا جميعًا فى العطاء .

ثم فرض على قدر السابقة فى الدين ، والفناء فى الجهاد ، وعلى قدر بعد الدار التى هاجر منها المهاجر . وهو قد فرض لأشراف العجم وغيرهم من غير العرب وكان فرض بعضهم فى الألفين وفى الألفين وخمسمائة ، وهو أقصى شىء أخذه عربى قط .

وهو لم يحقر العجم إلا ليهون شأنهم عند قتالهم ، وأما بعد موقعة جلولاء « فقد ترك تحقيرهم واستهجانهم ، فهو أمر داخل فى حسن التدبير لا فى العصبية العربية أو القرشية(٢) » .

هكذا يعرض الجاحظ فكر المعتزلة القدامى الذين لم يشترطوا النسب القرشى شرطًا للإمامة ، ورد عن أبى بكر وعمر شبهة تقديمهم قريشًا على قبائل العرب ، أو تقديمهم العرب على غير العرب .

كما أورد النوبختى رأيًا للنظام يفهم منه أنه هو أيضًا لم يشترط النسب القرشى « يقول النوبختى : « قال إبراهيم النظام ومن قال بقوله : الإمامة تصلح لكل من كان قائمًا بالكتاب والسنة لقول الله عز وجل : ﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾(٣) » .

أسباب دخول شرط القرشية عند المعتزلة المتأخرين :

عرضنا رأى أوائل المعتزلة فى عدم الاهتمام بشرط القرشية كشرط من شروط الإمام ،

---

(١) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٠١ – ٢٠٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢١١ وما بعدها .
(٣) أبو الحسن النوبختى : فرق الشيعة – ص ١٠ – ١١ . والآية سورة الحجرات آية : ١٣ .

فلماذا أدخل متأخروا المعتزلة شرط النسب القرشى فى شروط الإمامة بعد أن لم يكن من شروطها عند أسلافهم القدماء ؟

يمكن إرجاع هذا إلى عدة أسباب وهى :

١ – إن أوائل المعتزلة كانوا من الموالى(١) وربما لا يجد مثل هذا الشرط استجابة لديهم بما قد يتضمن من عنصرية أنكرها الإسلام ، أما بعد ذلك فقد دخل فى المعتزلة عناصر عربية ، لذلك لم يترددوا فى اشتراط القرشية .

٢ – إن ذلك العصر قد شهد مدًا شعوبيًا ومحاولة لرد السلطان إلى الشعوب المغلوبة غير العربية . فكان اشتراط القرشية فى الإمام فى ظل تلك الظروف يعنى وضع عقبة حقيقية أمام انتزاع العناصر غير العربية ذات الميول الشعوبية لقيادة الدولة من العنصر العربى .

٣ – إن الهجوم الفكرى على المعتزلة لم يشتد فى بداية نشأتهم ولما تكونت لأهل السنة جبهة فكرية قوية استطاعت هذه الجبهة أن تشدد هجماتها على المعتزلة وتتهمهم بالانحراف وخرق الإجماع ، فلاعجب إذن أن يؤتى هذا الهجوم ثمراته فتتأثر أفكار المعتزلة فى بعض جوانبها بالآراء السنية. ولعل اشتراط قرشية الإمام عند المتأخرين منهم كان صدى لهذا الهجوم.

هذه فى اعتقادى هى أهم العوامل التى وقفت خلف دخول شرط النسب القرشى ضمن شروط الإمام لدى المعتزلة . ولنعرض الآن لفكر فريق المعتزلة القائل بشرط النسب .

الفريق الثانى : المعتزلة القائلون بشرط النسب « المعتزلة المتأخرون » :

وهم الجبائيان والقاضى عبد الجبار ، فإنهم يذهبون إلى اشتراط القرشية فى الإمام(٢) .

اختلاف أسباب اشتراط القرشية بين المعتزلة وأهل السنة :

نود القول أن المعتزلة الذين اشترطوا النسب ضمن شروط الإمام لم يقصدوا بذلك التخصيص أن لهذه القبيلة من الخواص الجنسية ما لا يوجد لغيرها ، ذلك أن المعتزلة الذين حصروا الإمامة فى قريش قد اشترطوا لذلك أن يكون فى القرشيين من يصلح لها ،

---

(١) كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مؤسسا المذهب موليين ، واستمر عنصر الموالى غالبًا فى سلسلة التلاميذ .

انظر : القاضى عبد الجبار : المنية والأمل – ٣٣ ، ٣٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٣٤ وما بعدها .

H. A. R. Gibb, and J. H Kramers: Shorter Encyclopedia of islam. P. 427.

والقاضى عبد الجبار يحكى عن شيخه أبى على الجبائى وكلاهما يرى هذا الرأى : أنه « لو لم يوجد فى قريش من يصلح لها لوجب أن يعقد لغيرهم »[1] ويقول فى موضع آخر : « ولا يصح تجاوزهم إلى غيرهم ما وجد منهم من يصلح لها »[2] .

والأهم من ذلك أن أصحاب هذا الرأى من المعتزلة يرفضون أن تكون العلـة فى تقديم القرشيين هى قرابتهم للرسول ﷺ ، ويرون أن العلة فى هذا التقديم لا تخرج عن أحد أمرين :

الأول : أن يكون فى هذه القبيلة من الذين تتوافر فيهم شروط الإمامة من لايوجد فى غيرهم.

الثانى : أن تكون لهذه القبيلة فى نفوس المسلمين مكانة سامية تجعل الناس أكثر اطمئنانًا للإمام إذا كان منها ، وأكثر اتحادًا حوله واستنامة إليه وثقة فيه[3] وجميعها أسباب سياسية لادخل فيها للعرق والجنس الذى يتخذه البعض معيارًا للامتياز والتفوق .

وهذا الفريق يرى أنه لو كان بالقرب تستحق الإمامة ، لكان أولى الناس بالإمامة فاطمة عليها السلام ، ولكان الحسن والحسين أولى بذلك من أمير المؤمنين عليه السلام ، ولوجب ما قالته الراوندية من إمامة العباس بن عبد المطلب وتقديمه على أمير المؤمنين ، فليست العلة فى ذلك القرابة « لأن القرابة يستحق لأجلها أحكامًا مخصوصة ، ولا مدخل للإمامة فيها ، كما لا مدخل للإمارة فى ذلك ، وقد كان عليه السلام يولى من يبعد منه ويقرب[4] » .

فهذا الشرط إذن ليس على إطلاقه « فإذا عدم فيهم من يصلح لذلك ، وقد ثبت بالكتاب وجوب نصب من يقيم الحدود ويقوم بالأحكام ، فلابد عند ذلك من نصب من يصلح لذلك »[5] .

ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الفريق من المعتزلة يرى « أنه لا يجوز أن يؤيد الرسول ﷺ الأئمة من قريش إلا وفيهم من يصلح لها ، فالحال التى لا يوجد فيها من قريش من يصلح لذلك ، إن صح لم تدخل تحت الخبر[6] . وقول الرسول ﷺ بما يفيد اشتراط القرشية لا يدل

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى — جـ ٢٠ — ق ١ — ص ٢٢٨ .
(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٣٨ .
(٤) المصدر السابق ونفس الصفحة ، Nader Albert : Le Systeme philosophique des Mu'tazila - P.325.
(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى — جـ ٢٠ — ق ١ — ص ٢٣٩ .
(٦) المصدر السابق : ص ٢٣٥ .

على أن العترة لا تخلو ممن يصح كونه إمامًا ، فإنا نستبعد خلو قريش والعترة من الأفاضل الذين يصلحون للقيام بهذه الأمور »[١] .

أدلة القائلين بشرط القرشية من المعتزلة :

يستدل أصحاب هذا الاتجاه من المعتزلة[٢] ، ومعهم معظم علماء الفقه الإسلامى[٣] بمصدرين رئيسيين من مصادر الشريعة وهما السنة والإجماع .

الحديث النبوى :

استشهد القاضى عبد الجبار على هذا الشرط بعدة أحاديث للرسول ﷺ وهى[٤] :

* قوله : « الأئمة من قريش »[٥] .
* قوله : « قدموا قريشًا ولا تقدموا عليها »[٦] .
* قوله : « لا يصلح هذا الأمر إلا فى هذا الحى من قريش » [٧] .

كما أضاف ابن أبى الحديد فى كتابه شرح نهج البلاغة عدة أحاديث دالة على إمامة القرشى عند المعتزلة وهى[٨] :

* قول الرسول ﷺ : « الناس تبع لقريش برهم لبرهم وفاجرهم لفاجرهم »[٩] .
* قول الرسول ﷺ : « والله لا يبغضكم أحد إلا أكبه الله على منخريه فى النار »[١٠] .

الإجماع :

استدل المعتزلة على قرشية الإمام بالإجماع ، لأن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٤١ - ٢٤٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٩٨ ، ٢٣٤ - ٢٤٢ .
(٣) الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها - جـ ٨ - ص ٣٥٠ ، الآمدى : غاية المرام فى علم الكلام - ص ٣٨٣ - ٣٨٤ ، الغزالى : فضائح الباطنية - ص ١٨٠ ، القلقشندى : مآثر الإنافة - جـ ١ - ص ٣٧ - ٣٩ ، البزدوى : أصول الدين - ص ١٨٧ ، ابن حزم : الفصل - جـ ٤ - ص ٨٩ ، ١٦٦ ، الكمال بن الهمام ، والكمال بن أبى شريف : المسامرة فى شرح المسايرة - ص ٢٧٥ ، الماوردى : الأحكام السلطانية - ص ٦ - ٧ ، ابن خلدون : المقدمة - ص ١٩٤ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ١ - ص ٢٣٤ .
(٥) رواه ابن حنبل والبخارى ومسلم - انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث - جـ ٣ - ص ٢٥٢ .
(٦) رواه البخارى وابن ماجه والترمذى - انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث - جـ ٣ - ص ٢٥٢ .
(٧) رواه البخارى وابن ماجه - انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث - جـ ٣ - ص ٢٥٦ .
(٨) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة - جـ ٧ - ص ٦٣ - ٦٤ .
(٩) رواه أحمد بن حنبل والبخارى ومسلم - انظر : المعجم المفهرس لألفاظ الحديث جـ ٣ - ص ٢٥٨ .
(١٠) رواه البخارى والترمذى وأحمد بن حنبل - انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث - جـ ٣ - ص ٢٥٢ .

حتمية هذا الشرط فى سقيفة بنى ساعدة عندما نازع الأنصار المهاجرين على رئاسة الدولة الإسلامية فدفع أبو بكر منازعتهم بالحديث المروى عن النبى ﷺ بكون « الأئمة من قريش » فكف الأنصار عن طلب الخلافة لما ووجهوا بهذا الحديث ولم ينكروه ، وأن أبا بكر استشهد فى ذلك بالحاضرين ، فشهدوا به على النبى ﷺ حتى صار خارجًا من باب خبر الواحد إلى الكثرة [1] .

شروط أخرى :

عرضنا للشروط التى اشترطتها المعتزلة وفصلت لها . وهناك شروط أخرى جاءت مجملة وهى[2] :

١ – التمكن من القيام بما فوض إليه الإمام . ويتضمن هذا الشرط : سلامته من النواقص الجسدية والنفسية ، وزوال الآفات المانعة من قدرته وتمكنه من النهوض بمهامه ، واتصافه بالشجاعة وثبات القلب اللازمين لمنصبه .

٢ – أن يكون عالمًا بكيفية أداء مهام منصبه وتنفيذ هذه المهام وإنجازها على الوجه الأكمل . وأن يكون ذا رأى ومعرفة بالأمور ، حتى ينهض بها ، وحتى يستطيع أن يختار ويولى من لابد من توافر الرأى والمعرفة فيهم .

٣ – أن يكون متصفًا بالأمانة ، حتى تسكن نفوس الناس إليه ، وتطمئن إلى قيامه بما فوض إليه .

٤ – أن يكون مقدمًا فى الفضل ، والفضل هنا ذو معنى دينى ، وإن لم يكن من شروطه أن يكون الأفضل فى هذا المقام .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٣٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٩٨ .

المبحث الرابع
إمامة المفضول

بعد بيان الشروط الواجب توافرها فى الإمام عند المعتزلة ، نسأل : هل يجب على الأمة أن تبحث عمن حاز الدرجة الذروة فى تلك الشروط ؟ كان هذا ما أجاب عنه المعتزلة حينما تحدثوا عن إمامة المفضول مع وجود الأفضل ؟

وإمامة المفضول هى إحدى القضايا التى فاض فيها المتكلمون والفقهاء وذلك عند الحديث عن نظرية التفضيل بين الخلفاء الأربعة المستحقين لمنصب الإمامة بعد وفاة الرسول ﷺ .

أشكال إمامة المفضول عند المعتزلة :

اتخذ البحث فى إمامة المفضول عند المعتزلة صورتين سنعرض لهما وهما : المفاضلة بين الخلفاء الراشدين ، ثم انتقل البحث من ذلك إلى بحث المفاضلة بين المرشحين لمنصب الإمامة . وسنعرض لرأى المعتزلة فى الحالتين على النحو الآتى :

أولاً – قضية المفاضلة بين الصحابة :

أهمية طرح هذه القضية : هذه القضية التى أفاض فيها المعتزلة قضية هامة جدًا ، فهى المسألة التى ثار فيها الخلاف الشديد بين الشيعة وأهل السنة ، وهى القضية التى خلفت المذاهب السياسية فى صدر الإسلام ، وكانت السبب فى نشأة الفرق التى تفضل صحابيًا على صاحبى آخر مثل فرقة البكرية التى تفضل أبا بكر (رضى الله عنه) على غيره ، والعثمانية التى تفضل عثمان بن عفان (رضى الله عنه) على غيره ، والشيعة التى تفضل على بن أبى طالب على غيره ، والعمرية التى تفضل عمر بن الخطاب على غيره ، والراوندية أو العباسية التى تفضل العباس عم الرسول على غيره .

اهتمام المعتزلة منذ بداياتها بقضية المفاضلة بين الصحابة :

نستطيع القول أنه منذ البدايات الأولى للاعتزال تكلم واصل بن عطاء فى هذه المسالة ، وفضل عليًا على عثمان ، ولذلك سموه شيعيًا [(١)] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٦٧ ، وكان أبو الهذيل أيضا يتشيع لبنى هاشم ويفضل عليًا على عثمان ويسمى لذلك شيعيًا انظر : ابن المرتضى : طبقات المعتزلة – ص ٤٨ .

وتوقف واصل بن عطاء بالنسبة لأبى بكر وعمر رضى الله عنهما [1] . ثم اتجه أصحابه من البصرية خاصة بعد ذلك إلى تفضيل أبى بكر وترتب الأئمة فى الفضل ترتبهم فى الإمامة[2] ، حتى إذا ما جاء أبو على الجبائى ، وابنه أبو هاشم الجبائى رأيناهما يتوقفان فى التصريح بتفضيل أحد الصحابة على الآخر تارة ، ووجدنا موقفًا مذبذبًا لدى أبى على تارة أخرى ، ثم كان أتباع الشيخين يفضلون عليًا على سواه وهم معتزلة بغداد .

أثر الظروف السياسية فى تدرج موقف المعتزلة فى مسألة التفضيل :

نستطيع القول أن التدرج فى موقف المعتزلة هو تدرج طبيعى فى تغيير موقفهم من مسألة التفضيل ، تمشيًا مع الأحداث السياسية ومجرى الأمور ، إذ لم يكن هناك ضير فى عصر ازدهار الاعتزال واحتضان الدولة له فى القول بفضل أبى بكر . فلما اضطربت الأمور منذ عهد المتوكل توقف القول فى الأمر ولم يقطعوا برأى لأن شوكة الشيعة بدأت تقوى بظهور دويلات لها فى المغرب ومصر وبنشأة البويهيين ، وكانت هناك مقدمات واضحة للتقارب بين الشيعة والمعتزلة بعد أن توالت ضربات أهل السنة والحديث على مذهب الاعتزال .

وهذا ما انتهى بالمذهب الاعتزالى إلى تلمس الحماية – فيما بعد – تحت حكم آل بوية الشيعيين وقدر له أن يزدهر من جديد فى عهد الصاحب بن عباد والقاضى عبد الجبار . وكان طبيعيًا أن ينادى هذان وأتباعهما بأن عليًا هو أفضل الناس بعد النبى ﷺ كما هو فى آثار الصاحب وكتب القاضى ، فقد كان هذان الرجلان من صنائع بنى بوية وهم الذين احتضنوا الشيعة والاعتزال معًا .

تفسير التناقض عند معتزلة بغداد
بين تفضيلهم لعلى وبين تقديمهم لأبى بكر :

ليس معنى أن معتزلة بغداد يفضلون عليًا على أبى بكر ، أنهم ينكرون إمامة أبى بكر ، بل العكس أنهم يرون إمامته ويفسرون ذلك التناقض بين تفضيلهم على وتأييدهم لإمامة أبى بكر تفسيرًا عقليًا ، فإذا كان المفضول أقدر على قيادة الجماهير أو أكثر فقهًا بشئون السياسة أو خبرة بمشكلات الإدارة أو كانت النفوس إليه أميل فلا شك أن ذلك أدخل فى المصلحة ، وأدعى لتقديمه على من يسبقه فى العبادة مثلاً[3] .

---

(١) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ١ – ص ٣ .
(٢) المصدر السابق : ص ٧ ، القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٦٧ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٢٧ .

وهذه هى وجهة النظر التى انطلق منها معتزلة بغداد فى تفسير إمامة أبى بكر (رضى الله عنه) وتقديمه على « علىّ » . فمعتزلة بغداد على خلاف إخوانهم معتزلة البصرة ، يذهبون إلى تفضيل على بن أبى طالب على سائر الصحابة وفيهم أبو بكر بالطبع[1] ، لكنهم يفسرون إمامة أبى بكر وتقديمه على علىّ ، تفسيرًا مصلحيًا ، فعلىّ من وجهة نظرهم أفضل إذا ووزنت أعماله بأعمال أبى بكر ، كما أن الأخبار على تقدمه من وجهة نظرهم أيضا أشهر ، لكن تقديم علىّ كان سيؤدى إلى إثارة الفتن والاضطرابات فى المجتمع الإسلامى الذى لم يكن قد بعد به العهد بالجاهلية وجهالاتها ونوازعها ، وكانت لاتزال به بقية منها داخل النفوس التى لم يتغلغل بها الإسلام تغلغلاً عميقًا ، وكان علىّ قد قتل فى حروب الإسلام الأولى ضد المشركين ، كثيرًا من أقرباء هؤلاء ، فكانوا يضمرون له البغض . فالذين عقدوا لأبى بكر - كما يقول الخياط - وهو من معتزلة بغداد : « شاهدوا من الأمة الميل إلى أبى بكر والاجتماع إليه مما دعاهم إلى توليته أمورهم دون غيره »[2] . فقد روعى الغرض من الإمامة مراعاة كاملة من وجهة النظر هذه ، فى تقديم أبى بكر على علىّ ، أو فى تقديم المفضول على الفاضل ، وهذا الغرض المراعى هو صالح الرعية ، أو تجنب دواعى البلبلة والاضطراب بين صفوف المسلمين .

السمع هو طريق معرفة الفضل عند المعتزلة :

ترى المعتزلة أن السمع هو طريق معرفة الفضل لأنه مرتبط بمقدار الثواب الذى يستحقه الإنسان على ما قدم ويقدم من طاعات ، فهو فضل وتفضيل فى باب الدين ، ولما كانت معرفة الثواب هى من الأمور الغيبية عن الإنسان ، ولا مجال فيها لحكم العقل ، لتوقف تقديرها على معرفة الباطن من جانب ، ولأن مقدر الثواب ، سبحانه وتعالى قد يتفضل بمضاعفته ، لكل ذلك كان السمع دون العقل هو طريق معرفة الفضل . أما بالعقل فيمكن الحكم فقط بجواز وإمكان القول بفضل إنسان بناء على ظواهر أحواله وأمارات هذه الأحوال ، ولكن دون القطع بفضله أو أفضليته ، لأن القطع لا يعلم عقلاً ، ولابد للحكم به من دليل سمعى[3] . بل أن أبا هاشم الجبائى قد رأى « التوقف » إذا تخلفت الدلالة السمعية ، أى التوقف عن الحكم بالفضل حتى على سبيل الإمكان « لأن الأعمال لا تبنى على فضل الإنسان إذا لم يعلم المغيب من حالة ، فإذا فقدنا الدلالة وجب التوقف »[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى - حـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٢٠ .
(٢) الخياط : الانتصار - ص ١٠٠ - ١٠١ القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ١ - ص ٢٣٠ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١١٧ .
(٤) المصدر السابق : ص ١١٩ .

رفض المعتزلة للاستدلال فى أمور المفاضلة بأحاديث الآحاد :

نظرت المعتزلة فى الأدلة التى رويت واحتجت بها الفرق المتنازعة فرأتها جميعًا مندرجة تحت أخبار الآحاد ، كما رأتها متعارضة تعارضًا يستحيل معه تصديقها جميعًا ، والحال أنه لا مرجح لجانب منها على الآخر رجحانًا يطمئن إليه العقل[1] .

وجد المعتزلة ذلك التناقض والتعارض الظاهر فى الفضائل والمناقب ، التى هى الدليل السمعى الذى لابد منه للقطع على الفضل والتفضيل ، كما وجدوها جميعًا أخبار آحاد ، فرفضوا الاعتماد على هذا المتناقض والمتعارض منها ، ورأوا أنه يجب الاعتماد على « الخبر الذى يجىء مجىء الحجة ، وترك ما سوى ذلك مما لا يبرئ من سقم ولا يبرئ من حيرة »[2] ذلك أن الأخبار التى تجىء مجىء الحجة لاتتناقض تناقض أخبار الآحاد .

ويرفض القاضى عبد الجبار أن تكون كثرة الأحاديث مرجحًا للصدق ومرشحًا له « فيجب أن نطرح التعلق بذلك ، ونعتمد على ما يصح فى النقل ، لأن الفضل والتقدم فيه لا يعرف إلا بالسمع »[3] .

« كما أن أخبار الآحادالمروية فى هذا الباب لا يمكن الاعتماد عليها لأنه كما أنه لا يمكن التأكد من صحتها ، فكذلك لا يمكن التأكد من مدلولها ، وكذلك فإن أخبار الآحاد متعارضة ، ففيها ما هو كالنص المصرح فى أن أمير المؤمنين أفضل ، وفيها كالنص المصرح فى أن أبا بكر أفضل ، فلا وجه للتشاغل بذلك ، فالمعول إذن فى هذا الموضوع على الأخبار المتواترة ، لكنه لا يمنع فى باب الموازنة ذكر أخبار الآحاد ، لأنا قد بينا أن ظاهر الفضل لا يعلم به أو يستحق به الثواب ، وإنما نذكر فى الفضل من جهة غالب الظن ، فلا يمتنع فى خبر الثقة أن يحل هذا المحل وإن كان دونه فيما يقتضيه من غالب الظن »[4] .

تفسير الجاحظ لتناقض أحاديث الفضائل :

يفسر الجاحظ تناقض هذه الأحاديث بإرجاع ذلك إلى أحد احتمالين :

أولهما : أن يكون سبب ذلك هو الوضع والكذب على الرسول ﷺ لأنه يستحيل عليه أن يقول بالأمر ونقيضه كأن « يكون النبى قد قال أحد القولين ، وصحت به الشهادة ، ولم

---

(١) انظر أمثله تلك الأحاديث فى : القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٢٨ - ١٣١ ، الجاحظ : العثمانية - ص ١٤٠ - ١٤٢ .

(٢) الجاحظ : العثمانية - ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٢١ .

يقل الآخر ، وإنما ولدته الرجال ، وصنعته حملة السير ، وهنا لا نستطيع كشف الحديث الموضوع من الصحيح ، لأن إسنادها جميعًا متساو وعند الرجال متقارب ، وليس فى واحد من هذه الأحاديث ، حديث يضطر خصمه إلى معرفة صحته »[1] .

والآخر : أن يكون الرسول قد تكلم بكل هذه الأحاديث ، ولكن فى ظروف وملابسات خاصة جعلتها مفهومة لسامعيها ، حيث حدث ونقلت ألفاظها مجردة عن المناسبات والظروف والملابسات ، فهو عندما تحدث بها « كان قصده فيها معروفًا عند من كان بحضرته ، حتى كان الجميع يعرفون خاصه من عامه ، ولكن الناقلين احتملوها عن السلف مجردة بغير تأويل معانيها ، فأدوها على اللفظ العام ، فصار السامع يتناقض عنده إذا قابل بعضها ببعض ، لجهله بأصول مخارجها وكيف كان موقعها »[2] ، وفى كلتا الحالتين فلا يصح أن نستخرج من هذه الأحاديث ما استخرجته منها أطراف النزاع فى الفضل والتفضيل .

اتهام المعتزلة للشيعة فى ريادة مجال الوضع فى الحديث :

ذهب ابن أبى الحديد إلى القول بريادة الشيعة فى مجال وضع الحديث وكذلك دور البكرية . كما ينقل عن الإسكافى صنيع معاوية ومن أعانه فى وضع أحاديث المثالب فى على بن أبى طالب[3] يقول ابن أبى الحديد : « اعلم أن أصل الأكاذيب فى أحاديث الفضائل كان من جهة الشيعة ، فإنهم وضعوا فى مبدأ الأمر أحاديث مختلفة فى صاحبهم ، حملهم على وضعها عداوة خصومهم ، فلما رأت البكرية ماصنعت الشيعة ، وضعت لصاحبها أحاديث فى مقابلة هذه الأحاديث . فلما رأت الشيعة ما وضعته البكرية أوسعوا فى وضع الأحاديث ، فقابلتهم البكرية بمطاعن كثيرة فى على وفى ولديه ، ولقد كان الفريقان فى غنيه عما اكتسباه واجترحاه ، ولقد كان فى فضائل على الثابتة الصحيحة ، وفضائل أبى بكر المحققة المعلومة ، ما يغنى عن تكليف العصبية لهما ، فإن العصبية لهما أخرجت الفريقين من ذكر الفضائل إلى ذكر الرذائل ، ومن تعديد المحاسن إلى تعديد المساوئ والمقابح »[4] .

ثانيًا – المفاضلة بين المرشحين لمنصب الإمامة :

اختلاف العلماء المسلمين حول قضية إمامة المفضول : اختلف فقهاء المسلمين

---

(١) الجاحظ : العثمانية – ص ١٣٨ .
(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٤ – ص ٥٦ – ٦٣ .
(٤) المصدرالسابق : جـ ١١ – ص٤٨–٥٠ ،

H. A. R. Gibb and j. H. Kramers : Shorter Encyclopedia of Islam - P.425.

ومتكلموهم حول إمامة المفضول ، فقد ذهب معظم أهل السنة إلى « أنه يتعين للإمامة أفضل أهل العصر ، إلا أن يكون فى نصبه هرج وهيجان فتن ، فيجوز إذ ذاك نصب المفضول إذا كان مستحقًا للإمامة »[1] . وقد عزا ابن حزم هذا الرأى إلى جميع أهل السنة ، وذكر أنه قول طائفة من الخوارج ، وطائفة من المرجئة وجميع الزيدية[2] .

وذهب آخرون إلى ضرورة أن يكون الإمام أفضل الأمة ، وعدم جواز إمامة من يوجد فى الناس أفضل منه وهذا هو رأى طائفة من الخوارج وطائفة من المرجئة ، منهم محمد بن الطيب الباقلانى ومن اتبعه وجميع الرافضة من الشيعة[3] . كما ذهب إلى هذا الرأى أيضًا أبو الحسن الأشعرى الذى قال : « إن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة »[4] .

هذه هى مختلف الآراء فى قضية المفاضلة بين المرشحين لمنصب الإمامة .

ترجيح المعتزلة لإمامة الفاضل :

ترى المعتزلة أن الأفضل إذا كان مع تقدمه فى الفضل يشارك المفضول فى سائر الخصال ، أنه أولى بالتقديم[5] .

الحالات التى يقدم فيها المفضول على الفاضل عند المعتزلة :

هناك حالات تجعل تقديم المفضول على الفاضل أولى وهى[6] :

١ – أن يفتقر الأفضل إلى بعض الصفات التى لابد للإمام منها ، مثل العلم بالسياسة والفقه ، مع تقدمه فى الفضل والعبادة ، فعند ذلك يقدم المفضول فى الدين والعبادة ، المتقدم فى العلم بالسياسة والفقه ، ويكون أولى بالإمامة من الأفضل فى الدين .

٢ – أن يكون الأفضل فى الدين ممن لا يطيق إجراء الأحكام وتنفيذ الحدود والنهوض بأمر الحرب والقتال ، لضعف قلبه وافتقاده رباطة الجأش والقدرة على مثل هذه الأمور فيكون الأولى تقديم المفضول دينيًا عليه إذا كان متقدمًا فى التحلى بهذه الصفات .

---

(١) الجوينى : الإرشاد – ص ٤٣٠ .
(٢) ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ١٦٣ .
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٤) البغدادى : أصول الدين – ص ٢٩٣ .
(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٢٦ .
(٦) المصدر السابق : ص ٢٢٧ – ٢٢٩ .

٣ – إذا كان الأفضل من غير قريش ، فيقدم المفضول من قريش لثبوت السمع الدال على أن الإمامة من قريش .

٤ – أن يكون المفضول مع فضله المحدود مشهورًا بالفضل بين الناس ، على الأفضل الذى يخفى فضله على جمهور الناس ، فيكون الأولى تقديم المفضول المشهور بالفضل لأن شهرته بالفضل مع قلته ، تجعل النفوس مطمئنة إليه ملتفة حوله ، أكثر مما يكون أمرها مع من هو أفضل منه لكن فضله غير شائع بين الناس .

٥ – أن يكون سكون الناس وانقيادهم للمفضول أكثر ، واستنامتهم إليه أتم ، وشكواهم إليه أعظم ، على حين يكون حالهم مع الأفضل غير ذلك أو دون ذلك ، فيكون المفضول أولى بالتقديم ، لأن فى ذلك من اجتماع كلمة الأمة وارتفاع الخلاف والشقاق بين صفوفها وزوال الظلم وظهور العدل مالا يتحقق مع إمامة الذى لا يحقق للأمة ذلك .

٦ – إذا كان الأفضل غائبًا ، وكان فى التأخير فتنة ومفسدة ، فيجب تقديم المفضول حتى لا يتأخر تعيين الإمام .

٧ – إذا كان فى حال العقد عارض يقتضى اختيار المفضول ، كأن يكون المفضول فى البلد التى مات فيها الإمام ، وكان الفاضل بعيدًا عن هذه البلد ، وكانت الحاجة ماسة إلى اختيار إمام لئلا يؤدى التأخير إلى فتنة . وكذلك القول لو عرفوا حال المفضول ولم يعرفوا حال الفاضل البعيد منهم .

وبهذا نجد أن المعتزلة لا تشترط أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه « فكونه أفضل ليس من الشرائط التى لابد منها ، وإنما يجرى مجرى الترجيح فى تقديمه ، فإذا وجد فى المفضول ما هو أرجح وأقوى كان بالتقليد أولى »[1] .

العبرة عند المعتزلة المصلحة
وليس تولية الفاضل :

يتضح من مذهب المعتزلة فى جواز إمامة المفضول ، أن العبرة دائمًا هى بمصلحة المنصب وما تقتضيه الأمور المفوضة إلى الإمام ، دون الوقوف عند ما فى ذات الإمام من امتياز فى الفضل الدينى على غيره من الناس أو رصيد من الثواب عند الله سبحانه وتعالى لأن كون الإمام أفضل أهل عصره ليس شرطًا عندهم ولا صفة لابد من توافرها فيه ، وإنما هو أمر

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٢٩ .

مرجح فقط فى تقديمه . فإذا وجد فى المفضول دينيًا ، ثوابًا وصلاحًا بالمعنى الدينى ، « ما هو أرجح وأقوى كان بالتقليد أولى . بل إن هذا الفضل إنما يطلب فى الإمام لأمر يرجع إلى المصلحة ، فإذا حصل فى المفضول ما يزيد فى هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب تقديمه[1] » لأن القاعدة التى عليها مدار هذا الأمر هى : « أن ما كان أدخل فى المصلحة فى باب الإمامة فهو أولى بالإجماع ، كما يقول أبو على الجبائى »[2] .

تأكيد المعتزلة لرأيهم بإمامة المفضول بالقول بجواز أن يكون النبى مفضولاً قبل البعثة :

لتأكيد المعتزلة لإمامة المفضول ، فقد قالوا بجواز أن يكون النبى مفضولاً قبل البعثة ، وجائز أن يبعث الله نبيًا فى قومه ويوجد من هو أفضل منه ، لكنه بعد البعثة يصير أفضل من غيره[3] ، فإذا كان ذلك هو شأن من يبعث رسولاً فى جواز أن يكون مفضولاً ، ومع ذلك يبعثه الله رسولاً ، فمن باب أولى أن يكون الإمام مفضولاً .

بل لقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل يجوز أن يكون الرسول مفضولاً حتى بعد بعثته ، وأن يكون فى قومه من يساويه فضلاً ، يجوز العقل ذلك ، ولكن السمع هو الذى يمنع جوازه . قالوا : « إنما نرجع إلى السمع فى أنه يكون أفضل بعد أن يصير رسولاً ، ولولا السمع كنا نجوز أن لا يكون هو الأفضل ، وأن يكون فى أمته من يساويه فى ذلك ، فيجب أن يكون هذا حال الإمام من جهة العقل أيضا »[4] .

خروج الجاحظ عن رأى المعتزلة وقوله بضرورة العقد للأفضل :

شذ الجاحظ عن رأى المعتزلة بإمامة المفضول وقال لابد من العقد للأفضل . وقد حدد الجاحظ صفة الأفضل بقوله : « أن يكون أقوى طبائعه عقله ، ثم يصل قوة عقله بشدة الفحص وكثرة السماع ، ثم يصل شدة فحصه وكثرة سماعه بحسن العادة . فإذا جمع إلى قوة عقله علمًا ، وإلى علمه حزمًا ، وإلى حزمه عزمًا ، فذلك الذى لا بعده »[5] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٢٩ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٧٧ .
(٣) المصدر السابق : جـ ١٥ – ص ٢٤٦ ، ٢٨٠ .
(٤) المصدر السابق : جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٠٩ .
(٥) الجاحظ : رسائل الجاحظ – جـ ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٣٠٦ . وقد ذكر البغدادى فى كتابه أصول الدين – ص ٢٩٣ أن النظام ممن قالوا بضرورة توليه أفضل الأمة .

ويبرر الجاحظ رأيه بضرورة أن يكون الإمام أفضل أهل عصره ، « بأن التعظيم لمقام الرسول أن لا يقام فيه إلا أشبه الناس به فى كل عصر ، ومن الاستهانة به أن يقام فيه من لا يشبهه وليس فى طريقته . وإنما يشبه الإمام الرسول بأن يكون لا أحد آخذ بسيرته منه . فأما أن يقاربه أو يدانيه ، فهذا ما لا يجوز ، ولا يسع تمنيه ، والدعاء به »[1] .

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ٤ – رسالة الجوابات واستحقاق الإمامة – ص ٣٠٦ .

الفصل الخامس

تصور المعتزلة للعلاقة بين الإمام والأمة الإسلامية

المبحث الأول : طرق عقد الإمامة عند المعتزلة

المبحث الثانى : واجبات الإمام وحقوقه عند المعتزلة

المبحث الثالث : عزل الإمام عند المعتزلة

المبحث الأول
طرق عقد الإمامة عند المعتزلة

تعددت أشكال تولى الخلفاء الراشدين وبعدهم معاوية بن أبى سفيان للحكم الإسلامى ، بين النص والوراثة ، وإمامة المتغلب ، وبين الدعوة والخروج ، مما دعا العلماء المسلمين إلى الاختلاف النظرى حول طريق الإمامة .

نقد المعتزلة لطرق عقد الإمامة التى لا تقوم على الاختيار :

وجهت المعتزلة النقد لعدة طرق فى عقد الإمامة ، وذلك على النحو الآتى :

رفض المعتزلة لطريق النص : رفضت المعتزلة فكرة النص على الإمامة بجميع صورها ، أى التى تقول بالنص سواء لأبى بكر وهى البكرية ، أو للعباس عم الرسول وهى الراوندية ، أو لعلى بن أبى طالب وهم الشيعة . وناقشوا جميع الأدلة التى وردت مؤيدة لهذه الفكرة عند أصحابها ، وبينوا تهافتها ، ثم أقاموا الدليل العقلى على بطلان هذا المذهب . ونستطيع القول أن كثافة الهجوم كانت موجهة ضد الشيعة بالذات ، لأنهم أبرز من تبنى فكرة النص ودعا إليها .

وقد أنكر المعتزلة قول الشيعة بالنص وقالوا : « إن الآثار والأخبار فى هذا الباب كثيرة جدًّا ، ومن تأولها وأنصف ، علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تختلجه الشكوك ، ولا تتطرق إليه الاحتمالات ، كما تزعم الشيعة الإمامية »[1] ولهذا فقد تتبع المعتزلة النصوص التى اعتقد الشيعة أنها تشير إلى النص على علىّ دون سواه ، وأبطلوا ما يراه فيها الشيعة من دلالات على النص بإمامة على بن أبى طالب[2] .

رفض المعتزلة لطريق الميراث فى الإمامة : رفضت المعتزلة طريق الميراث فى الإمامة ، فالإمامة لا تورث لأن سبب الميراث هو القرابة . ولو جاز أن تورث الإمامة لما تمت إمامة

---

(١) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص ٥٩ .

(٢) ناقشنا فى الفصل الثالث نقد المعتزلة لفكرة النص عند الشيعة . وانظر فى نقد أهل السنة لفكرة النص أبو الحسن الأشعرى : الإبانة عن أصول الديانة – تحقيق : د . فوقية حسين محمود – دار الأنصار – ١٩٧٧ – ص٢٥١ – ٢٦١ .

أبى بكر وعمر ، ولوجب أن تكون الإمامة حقًا للعباس وعلىّ عليهما السلام ، ولوجب أيضًا أن يكون أولاد أبى بكر وعمر أولى بالإمامة[1] . وهذا هو رأى جمهور العلماء ما عدا الروافض ، كما قرر ذلك ابن حزم [2] .

رفض المعتزلة لإمامة الفاسق والمتغلب : تنتقد المعتزلة من يجيز إمامة الفاسق ، أى مرتكب الذنوب والكبائر متى تغلب على السلطة وجعل من نفسه إمامًا للمسلمين . ويرفض المعتزلة هذا الموقف ، ويسمون أصحابه أهل الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إمامًا ، وصار أحق بالأمر ، ويزعمون فيمن يخرج على هذا الإمام أنه خارجى وإن كان قد بلغ الغاية فى الفضل[3] .

رفض المعتزلة لمذهب الدعوة والخروج عند الزيدية : ترى الزيدية أن طريق الإمامة هو النص الخفى فى الأئمة الثلاثة الأول وهم علىّ والحسن والحسين ، ثم الدعوة والخروج فى الباقى ، أى الخروج على أئمة الجور وتجريد السيف فى سبيل نصرة الحق [4] .

وقد تقدم أن المعتزلة لا يعترفون بالنص جليًا كان أم خفيًا ، ويقدمون الأدلة على بطلانه . أما الخروج وهو طريق الإمامة لغير الأئمة الثلاثة الأول عند الزيدية ، فإن المعتزلة يرفضونه أيضًا ، وهم يعللون هذا الرفض تعليلاً منطقيًا سائغًا ، لأن خروج الإمام وما يترتب عليه من تصرفه فى شئون المسلمين تصرف الإمام ، أمر لا يسوغ إمامته ، لأنه « لابد أن يكون مستحقًا بأمر متقدم ثم يتصرف فيما بعد »[5] « ولا يصير إمامًا بالأمور التى إنما يلزمه أن

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٧٠ .

(٢) ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ١٦٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٥٠ .

وتحت مصطلح أهل الحشو هؤلاء نجد « أصحاب الحديث » كما يقول الأشعرى ، الذين أنكروا الخروج على الإمام الجائر وإزالة جوره بالسيف وقالوا : « إن السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا ، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه « انظر : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٥١ – ٤٥٢ .

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٥٣ .

وراجع أيضًا رسالة المفكر الزيدى يحيى بن الحسين تحت عنوان « كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد » حيث يسرد هذا الكاتب أمثلة من أئمة الزيدية الذين تحقق فيهم شرط الخروج ، كزيد بن على وابنه يحيى والنفس الذكية وأخواه إبراهيم ويحيى ، والحسين بن على بن الحسن ... ألخ انظر رسائل العدل والتوحيد – جـ ٢ – ص ٧٨ وما بعدها . وانظر أيضًا : محمد أبو زهرة : الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه – دار الفكر العربى – ١٩٥٩ – ص ٥١ وما بعدها .

(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٧٣ .

يقوم بها ويفعلها بعد كونه إمامًا »[1] ومعنى ذلك أن الإمام يجب أن تتضح فيه الشروط التي تؤهله للإمامة قبل تنصيبه إمامًا ، أما الخروج فهو تصرف يمارسه بمقتضى إمامته القائمة فعلاً لا قبلها .

هذا هو نقد المعتزلة لطرق عقد الإمامة التى لا ترضاها ، فما هو الطريق الأمثل من وجهة نظر المعتزلة لتعيين الإمام ؟ .

طريق الاختيار فى عقد الإمامة عند المعتزلة :

تجمع آراء المعتزلة – إلا رأيًا ينسب للنظام – على أن الطريق إلى الإمامة هو الشورى والاختيار ، وقد استدلوا على هذا الطريق بإجماع الصحابة « فقد قرروا ذلك وأجمعوا عليه وعملوا به ، وأنه لا خلاف ظهر بينهم فى أن طريق الإمامة الاختيار والبيعة » [2] .

وترى المعتزلة فى هذا الصدد « أنه قد ثبت بالشرع أن الصلاح فى إقامة الأمراء والحكام والعمال ، أن يكون على الاجتهاد والاختيار بعد معرفة الصفة ، فكذلك لا يمتنع مثله فى الإمام »[3] ، « وأنه إذا جاز أن يكون طريق تولية الأمير والعامل والحاكم ، الاجتهاد ، وإن كان من باب الدين ، ونرجع إليه فى كثير منه ، فما الذى يمنع من مثله فى الإمام »[4] .

وأيضًا فإن الحدود والأحكام وإقامة الشهود وتعديلهم ،وغير ذلك لم يتولها فى عهد رسول الله إلا هو وأمراؤه ، ولم تقم الحجة أن لغيرهم أن يقوم بذلك ، وأجمعوا أن للإمام وأمرائه أن يقوموا به . فصح بهذا أن ذلك إلى الأئمة وأمرائهم ، فلما مات عليه السلام ولم ينص على واحد ، دلهم ذلك على أنه لا يجوز تعطيل الحدود والأحكام ، « وأوجب ذلك أن يقيموا لأنفسهم إمامًا ليقوم بهذه الأمور ، وهذا يوجب ثبوت الاختيار ، ولذلك وجب القضاء بصحته » [5] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٧٥ ، ٢٨٧ ، ٢٩٥ – ٢٩٦ ، ق ٢ – ص٢٣ ، ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ١ – ص ٦ ، المسعودى : مروج الذهب – جـ ٣ – ص ٢٣٦ . وبطريق الاختيار قال الجمهور الأعظم من الأشاعرة والخوارج – انظر : البغدادى : أصول الدين – ص ٢٧٩ ، تقى الدين بن تيمية : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٨٨ – ص١٣ وما بعدها .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ١٠٠ .

(٤) المصدر السابق : ص ١١١ .

(٥) المصدر السابق : ص ٣١٩ .

طرق تحقيق الاختيار عند المعتزلة :

أما تحقيق الاختيار ، فقد حددت المعتزلة وسيلتين هما :

١ – العقد للإمام من فئة مخصوصة من المسلمين ممن يسمون بأهل الحل والعقد .

٢ – العهد للإمام من إمام شرعى معترف بإمامته .

الطريقة الأولى : العقد للإمام عن طريق أهل الحل والعقد :

ترى المعتزلة أن عملية اختيار الإمام فى هذه الحالة تتم بواسطة نواب عن الأمة ، لأن هناك استحالة فى إجماع كل أفراد الأمة على رأى واحد ، خصوصًا مع الفرقة المذهبية والتباين فى الآراء [١] ، ولكن هذا الاختيار يتم بشرط « فعلى العاقدين أن يستشيروا سائر المسلمين »[٢] وأن يتحققوا من « رضى الجماعة »[٣] .

إجماع المعتزلة إلا الأصم على أن الاختيار للخاصة دون العامة :

والمعتزلة وإن كانوا قد اتفقوا على أن طريق الإمامة هو الاختيار ، إلا أنهم قد اختلفوا فى موقفهم من الخاصة والعامة فيما يتعلق باختيار الإمام وعقد البيعة له ، فأبو بكر الأصم ينفرد من بين المعتزلة ، بل من بين كل مفكرى علم الكلام بأن نصب الإمام هو فرض عامة الأمة وواجبها[٤] وأنه لا تنعقد الإمامة إلا إذا تم الإجماع من الأمة على من نصبته إمامًا ، وهو بذلك قد رفض أن يعتمد الطرق التى تمت الإمامة بواسطتها فى صدر الإسلام ، إذ أن التنصيب قد تم بواسطة البعض ، ولم تستكمل له مقومات الإجماع ، إلا إمامة معاوية ، فإنه يرى كما يقول البغدادى أن إمامته صحيحة لإجماع الأمة عليه [٥] .

نقد القاضى عبد الجبار لرأى الأصم :

انتقد القاضى عبد الجبار رأى الأصم ، لأن اشتراطه إجماع الأمة يؤدى إلى استحالة

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٦٨ .

(٢) المصدر السابق : ق ١ – ص ٢٦١ .

(٣) المصدر السابق : ق ٢ – ص ٥ .

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٦٠ ، الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٧٢ .

(٥) البغدادى : أصول الدين ص ٢٨٧ . وإذا صح ذلك كان الوحيد بين أئمة المعتزلة فى هذا التقييم لخلافة معاوية ، حيث أدان المعتزلة جميعًا خلافة معاوية كما أوضحنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب . وقد أرجع الشهرستانى رأى الأصم هذا ، إلى أنه « أراد بذلك الطعن فى إمامة علىّ ، إذ كانت البيعة فى أيام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة ، إذ بقى فى كل طرف طائفة على خلافه » انظر الملل والنحل – ص ٧٢ – ٧٣ .

نصب الإمام[1] . ولكن مع رفض القاضى عبد الجبار لمذهب الأصم فى اشتراك العامة وضرورة إجماع الأمة فى نصب الإمام ، فإنه فى ذات الوقت قال بحدوث الإجماع فى البيعة لأبى بكر . وبرر قوله هذا بأنه موقف استثنائى ، لا يطلب تكراره فى نصب كل إمام ، لأن تنصيب أبى بكر كان العمل التأسيسى لنظام الخلافة ، فقد كانت هناك أسس سابقة شرعية تمنح الشرعية لهذا النظام الجديد . ثم يحدث الاستناد إليها والمتابعة لها فيما بعد [2] .

أما غير الأصم من المعتزلة ، وكذلك كل الفرق التى قالت بالاختيار ، فإنهم قد أجمعوا على أن الاختيار هو واجب الخاصة دون العامة .

تبرير المعتزلة لاستبعاد العامة عن اختيار الإمام :

الذى يميز الخاصة عن العامة هنا عند المعتزلة ، ليس أصلاً عرقيًا أو قبليًا ، ولا هو وضع طبقى أو مالى ، وإنما هى مميزات تتصل بالفكر والرأى والمعرفة والسلوك . وقد فرقت المعتزلة بين مستوى معرفة العامة وفقهها ، ومستوى الخاصة فى ذلك . يقول الجاحظ عما تعرفه العامة : « أما الأمر الذى يعرفونه ، فالتنزيل المجرد بغير تأويله ، وجملة الشريعة بغير تفسيرها ، وما جل من الجبر واستفاض وكثر ترداده على الأسماع ، وكرروه على الأفهام . وأما الذى يجهلونه وتعرفه الخاصة ، فتأويل المنزل وتفسير المجمل ، وغامض السنن التى حملتها الخواص من حملة الأثر وطلاب الخبر » [3] .

ثم يبرر الجاحظ أن الأمر الذى لأجله استبعدت العامة عن أمر الإمامة ، هو جهلها بما يتطلبه الدخول فى هذا الأمر ، إذ « العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة . ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها ، ولأى شىء ارتدت ولأى أمر أملت ، وكيف مأتاها والسبيل إليها . بل هى مع كل ريح تهب ، وناشئة تنجم . ولعلها بالمبطلين أقر عينًا منها بالمحقين ، وإنما العامة أداة الخاصة تبتذلها للمهن وتزجى بها الأمور وتصول بها على العدو وتسد بها الثغور ، ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان . فمتى كانت هذه صفته وتلك هى حدوده ، فهو حمل لا يعدو أن يكون من سقط المتاع ، فلا مكان له فى أمر الإمامة واختيار الإمام وتنصيبه ، لأن مثل هؤلاء هم أدوات يحركها الآخرون ، وآلات فى يد الخاصة ، فليكن التعويل على الخاصة ، لا على من فى يدها من أدوات »[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٠١ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – ق ٢ – ص ٦٤ .
(٣) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٥٣ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢٥٠ .

ثم يخلص الجاحظ إلى الغاية من ذلك التمييز بين الخاصة والعامة ، وهى أنه ليس للعوام خاصة معرفة بسبيل إقامة الأئمة ، فذلك هو اختصاص الخاصة وواجبهم ، بل أنهم هم المقصودون بقولنا : « على الناس أن يتخذوا إمامًا وأن يقيموا خليفة ، فالناس هنا هم الخاصة دون العامة »[1] .

ويرى القاضى عبد الجبار أن هذه الخاصة إذا اختارت إمامًا صار إمامًا ، وعندها يلزم غيرهم – أى العامة – الانقياد ، ومتى أبوا فقد عصوا ، ومتى استمروا على الإباء واجتمعوا فيه وجبت محاربتهم . فهؤلاء لا حكم لهم وأن الحكم لاختيار أهل الحل والعقد الذين اختاروا الإمام ، فمن المستحيل أن تجعل الاختيار معلقًا بكل الأمة[2] .

والمعتزلة تقدم تلك الصورة وذلك التشبيه لتؤكد على أن قصدها ليس الحط من شأن العامة ، وإنما وضعها فى إطار قدرتها وإمكانياتها . ولذلك فهم يرون أهميتها وضرورتها فى إطارها هذا . فالخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة « وكذلك القلب والجارحة ، فلتقف العامة عند مكان الجارحة ومقام الطاعة »[3] . « ولندع مهمة التدبير للخاصة ، فصلاح الدنيا وتمام النعمة فى تدبير الخاصة وطاعة العامة »[4] .

تحميل المعتزلة الدور الأكبر فى الاختيار على المقيمين فى العاصمة التى يسكنها الإمام السابق :

ذهبت المعتزلة إلى تحميل أهل الاختيار المقيمين فى العاصمة التى يسكنها الإمام السابق ، والتى مات فيها ، مسئولية أكبر فى اختيار الإمام الجديد ، دون من عداهم من أهل الاختيار فى المدن الأخرى وباقى الأصقاع ، لأنهم هم الذين يبلغهم النبأ أولاً ، ولأن من يصلح للإمامة يوجد عادة فى العاصمة أكثر مما يوجد فى غيرها من البلاد والأصقاع[5] . فالقاضى عبد الجبار لا يشترط إجماع أهل الحل والعقد فى كل البلاد . يقول : « يفوض ذلك (أى اختيار الإمام) إلى جماعة من المسلمين إذا كانوا من أهل المعرفة والأمانة ، وليس ذلك يفرض على جماعتهم إلا على سبيل الكفاية ، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين ، لأن ذلك لو تعلق

(١) الجاحظ : العثمانية : ص ٢٦١ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٠٤ – ٣٠٥ .
(٣) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٥٢ .
(٤) المصدر السابق : ص ٢٥١ .
(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٦٨ ، ق ١ ص ٢٦٨ .

برضا جميعهم لأوجب الفساد من جهة أنه كان يؤدى إلى تضييع الحدود وبطلان الأحكام من حيث يتعذر حصول رضا الجميع ، فإذا أمكن ذلك فبعد مدة وزمان »[1] .

شروط أهل الحل والعقد :

حدد القاضى عبد الجبار شروط أهل الحل والعقد وهى[2] :

(١) **العلم** : فلابد من كون العاقدين من أهل العلم بمن يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها ، وبجمله من الدين ، لأن من لا يعرف جملة الدين لا يعرف من يصلح للإمامة ، فلابد من أن يكون عارفًا بذلك .

(٢) **أن يكون من أهل الرأى والحكمة** : يجب أن يتوفر فى العاقدين الرأى والحكمة ، ويتحقق ذلك بأن يكون لديهم القدرة على التمييز الكافى بين المرشحين حتى يستطيع من يعتبر من أهل الحل والعقد انتخاب الشخص الأصلح لتولى رئاسة الدولة الإسلامية .

(٣) **العدالة** : لابد أن يكون العاقدين من أهل السير والصلاح ليوثق باختيارهم ، ولأن أمر الإمامة أعظم من غيرها من الولايات ، فإذا كان الفسق يمنع من الشهادة وتولى القضاء ، فإن يمنع من اختيار الإمام أولى .

عدد أهل الحل والعقد :

اختلاف العلماء المسلمين حول عدد أهل الحل والعقد :

اختلف المفكرون المسلمون حول الحد الأدنى من العدد الذى لابد منه كى يبلغ أهل الاختيار صلاحية العقد والبيعة للإمام بالإمامة . فالبعض قد اشترط أن ينهض جميع من توفرت فيهم شروط أهل الاختيار . والبعض اكتفى بعقد واحد من أهل الاختيار . والبعض قال : إنها تنعقد باثنين قياسًا على الشهادة . وقد دار جدل كثير بين أصحاب هذه الآراء[3] .

اختلاف المعتزلة فيما بينهم حول عدد أهل الحل والعقد :

اختلف المعتزلة فيما بينهم فى العدد المطلوب من أهل الحل والعقد . فالجبائيان أبو على وأبو هاشم ، والقاضى عبد الجبار ، رأوا أن الحد الأدنى أن يعقدها واحد برضى أربعة لسادس ، وقاسوا ذلك على سابقتين تاريخيتين ، أولهما : العقد لأبى بكر فى سقيفة

---

(١) المصدر السابق : ق ١ – ص ٢٧٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٢٥٢ ، ٢٦٧ .

(٣) الماوردى : الأحكام السلطانية – ص ٧ ، البغدادى : أصول الدين – ص ٢٨٠ – ٢٨١ ، ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ١٦٧ – ١٦٩ ، أبو يعلى الفراء : كتاب الإمامة – ص ٢١٢ – ٢١٣ .

بنى ساعدة ، فإن الذى عقد له يومئذ : عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح ، وسالم مولى أبى حذيفة ، وأسيد بن خضير الأنصارى ، وبشير بن سعد ، فهم خمسة عقد أحدهم وهو عمر برضى الأربعة للسادس وهو أبو بكر رضى الله عنهم جميعًا . أما الحادثة الثانية فهى مجموعة الشورى التى نظمها عمر قبيل وفاته وعهد لها باختيار الإمام ، وكانوا ستة ، اختار عبد الرحمن بن عوف أحدهم ، وهو عثمان ، برضا الأربعة ، وهم علىّ وطلحة والزبير وسعد بن أبى وقاص(١) .

ومن قال من المعتزلة أنها تنعقد بعقد واحد وبرضا أربعة ، أى بخمسة يعقدون لسادس ، لم يمنعوا من استشارة سائر المسلمين ، وإنما ينكرون ضرورة اشتراك المستشارين فى البيعة ، أو اعتبار بيعة جميعهم(٢) .

وقد انتقد ابن حزم رأى أبى على الجبائى بأن الحد الأدنى لعقد الإمامة هو خمسة والذى استند فيه على فعل عمر فى الشورى ، فهو خطأ من وجهة نظره لعدة أسباب وهى : إن عمر لم يقل إن تقليد الاختيار أقل من خمسة لا يجوز . كما أن فعل عمر رضى اللّٰه عنه لا يلزم الأمة حتى يوافق نصًا قرآنيًا أو سنة . بالإضافة إلى أن أولئك الخمسة رضى اللّٰه عنهم قد تبرءوا من الاختيار وجعلوه إلى واحد منهم يختار لهم وللمسلمين من رآه أهلاً للإمامة(٣) .

وقد ذكر البغدادى أن طائفة من المعتزلة قالت أن الإمامة تنعقد باثنين ، قياسًا على شاهدى عقد النكاح ، ووافقهم فى هذا التحديد من الزيدية سليمان بن جرير(٤) .

كما أشار أبو على الجبائى إلى جواز عقدها بواسطة واحد فقط فى حالات الضرورة ، كأن تكون شروط الإمامة قد تعينت فى واحد جمع من الصفات ما يميزه عن أهل عصره ، وعرف الجميع فضله وعلمه ، فبمجرد أن يعقد له واحد يصير إمامًا ، وعلى سائر المسلمين أن يرضوا به(٥). أو أن يعقب موت الإمام توقع فتنة إن هم مكثوا فى المشاورة (٦) أو نشوء

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٦٠ – ٢٦١ .
(٢) المصدر السابق – ص ٢٦١ .
(٣) ابن حزم : الفصل –جـ٤ – ص ١٦٨–١٦٩ ، نجاح محسن : الفكر السياسى عند ابن حزم–ص ٦٠–٦١ .
(٤) البغدادى : أصول الدين – ص ٢٨١ .
(٥) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٥٣ .
(٦) المصدر السابق : ص ٢٥٤ ، Nader Albert : Le systeme philosophique des Mu' tazila - P. 324.

شقاق يهدد الدولة ، فإذا بايع واحد لمن تميز بصفات الإمامة والفضل ، انعقدت له الإمامة[1] .

ومما تجدر الإشارة إليه ، أن أصحاب هذه الآراء ، حتى الذين تحدثوا عن العدد وحددوه ، قد اتصف تفكيرهم فى هذه القضية بمرونة تفتح الباب لتطوير الأفكار التى ذكروها ، وذلك وفق تطور العصور واختلاف الظروف . والقاضى عبد الجبار وهو ممن قال بالعدد خمسة يرى : أنه لا نص فى الإمامة . وأن الواجب فيها الاختيار . وأن طريق الاختيار يختلف ، كما يشير إلى أن العدد الذى حدده عمر للشورى كان نابعًا من رأيه أن هؤلاء هم « أفضل من فى الزمان » [2] ومعنى ذلك أننا إذا وجدنا عددًا أكثر ممن برز وتفرد ، فإن الهيئة التى تتولى مهمة الاختيار والعقد تتسع باتساع الإمكانيات ، طالما أن المبدأ المقرر هو ، أن طريق الاختيار يختلف باختلاف الظروف والعصور والأماكن .

الطريقة الثانية : طريقة العهد أو الاستخلاف

اتجاهات المعتزلة فى طريقة الاستخلاف :

أيدت المعتزلة طريقة التفويض أو اختيار الإمام القائم فعلاً لمن يقوم بعده ، وهو ما يعرف بالعهد بالإمامة[3] . وهناك اتجاهان بارزان فيما يتعلق بهذه القضية وهما :

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٥٥ .
ومن قال بانعقاد الإمامة بعقد واحد من أهل الحل والعقد : الجوينى : الإرشاد – ص ٤٢٤ ، الغزالى : فضائح الباطنية – ص ١٧٨ ، ابن حزم : الفصل – جـ ٤ – ص ١٦٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٢٣ .

(٣) هناك ما يشبه الإجماع بين الفرق التى قالت بالاختيار كطريقة للإمامة ، على جواز أن يعهد الإمام بالإمامة من بعده إلى من تتوافر فيه شروطها وهو قول الحنفية ، انظر : الكمال بن الهمام والكمال بن أبى شريف : المسامرة بشرح المسايرة – ص ٢٨١ ، والمالكية ، انظر : شمس الدين الدسوقى : حاشية الدسوقى على الشرح الكبير لأبى البركات سيدى أحمد الدردير – مؤسسة الحلبى – د .ت – جـ ٤ – ص ٢٩٨ ، والشافعية : انظر : الماوردى : الأحكام السلطانية – ص ١١ ، والحنابلة ، انظر : أبو محمد بن قدامة : المغنى – تحقيق : محمد رشيد رضا – دار المنار – مصر – ١٩٤٧ – جـ ٨ – ص ١٠٧ .
وقد نقل بعض العلماء إجماع المسلمين على هذه الطريقة ، انظر : البغدادى : أصول الدين – ص ٢٨٥ ، الماوردى : الأحكام السلطانية ص ١١ ، ابن خلدون : المقدمة – ص ٢١٠ . بل إن ابن حزم تحمس لهذا الأسلوب فى اختيار رئيس الدولة ، وفضله على سائر الأساليب الأخرى إذ يقول : « فوجدنا عقد الإمامة يصح بوجوه أولها وأفضلها وأصحها أن يعهد الإمام الميت إلى إنسان يختاره إمامًا بعد موته . وهذا هو الوجه الذى نختاره ونكره غيره لما فى هذا الوجه من اتصال الإمامة وانتظام أمر الإسلام وأهله ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب مما يتوقع فى غيره من بقاء الأمة فوضى ، ومن انتشار الأمر وارتفاع النفوس وحدوث الأطماع » انظر : الفصل – جـ ٤ – ص١٦٩ ، وانظر أيضًا : نجاح محسن : الفكر السياسى عند ابن حزم – ص ٦٧ – ٦٩ .

الأول : يؤيد طريقة الاستخلاف ، ويمثله القاضى عبد الجبار وأبو هاشم الجبائى ، ويرى أن هذه الطريقة دستورية تمامًا ، وهى إن لم تزد فى القوة عن الطريقة الأولى ، فهى لا تنقص عنها . ذلك أن تفويض الإمام الأمر إلى آخر ، يعتبر امتدادًا لقيامه هو بهذا الأمر . وهو يملك هذا الحق أثناء حياته بما خوله له عمله من الإشراف على شئون المسلمين . لكن ذلك لا يعنى أن يصير إمامًا بمجرد العهد له ، وإلا لثبتت إمامة الاثنين معًا ، وهذا باطل ، فهذه الحالة يمكن قياسها على الوصية حيث أن من حق الرجل أن يوصى ، ولكن لا تنفذ الوصية إلا بعد الموت ، فكذلك هنا . ولكن لا يتعلق ذلك برضا جماعة المسلمين .

ويستشهد أصحاب هذا الرأى على ذلك بعهد أبى بكر إلى عمر ، حيث فوض إليه الأمر بعد وفاته ، وقال لمن ناقشه فى ذلك : « وليت أموركم خيركم فى نفسى » فأضاف توليته إلى نفسه . ولم تستأنف بيعة لعمر بعد وفاة أبى بكر اعتمادًا على هذا التفويض السابق من أبى بكر[1] .

الثانى : يؤيد طريقة الاستخلاف بشرط رضا الجماعة ويمثل هذا الاتجاه أبو على الجبائى ، وخلاصة رأيه أن عهد الإمام لغيره بالأمر من بعده جائز ، ولكن بشرط مهم هو رضا الجماعة التى لا يصح بدونها اختيار الإمام وهم خمسة ، فإذا زال هذا الشرط بطل العهد بالإمامة واستؤنفت عملية الاختيار من أهل الحل والعقد .

ويبرهن أبو على الجبائى على رأيه ببراهين تاريخية استقاها من تولية أبى بكر لعمر أيضًا . فقد ثبت عنه من روايات ثقات المؤرخين – كالواقدى – أن أبا بكر قبل أن يوصى باستخلاف عمر شاور فى هذا الأمر كبار الصحابة ، فقد روى أنه استشار عبد الرحمن بن عوف قائلاً : أخبرنى عن عمر ، فقال عبد الرحمن : هو وآله أفضل من رأيت ، لكن فيه غلظة . كما أنه استشار عثمان فأجابه : علمى به أن سريرته خير من علانيته ، وأنه ليس فينا مثله . كما روى أنه شاور سعيد بن زيد وأسيد بن حصين ورجالاً من الأنصار ، فظهر منهم الرضا .

وهكذا . فإن عهد أبى بكر لعمر كان استنادًا على هذه المشورة التى أسفرت عن رضا الأغلبية ، فالعهد بالإمامة فى نظر الجبائى لا يتم صحيحًا إلا إذا اقترن به رضا الجماعة[2] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٦٢ – ٢٦٣ ، ق ٢ ص ٥ .
(٢) المصدر السابق : ق ٢ – ص ٥ .

الفرق بين ولاية العهد كما تراها المعتزلة وولاية العهد فى النظام الملكى :

يجب التمييز فى هذا المقام بين ولاية العهد بهذا المعنى الإسلامى ، والذى قال به المعتزلة وغيرهم من علماء الإسلام ، وبين ولاية العهد فى النظام الملكى الوراثى ، فولاية العهد بالمعنى الإسلامى يقتصر دورها على الترشيح ، ولا يجوز أن يعهد إلا إلى من استوفى الشروط التى أشرنا إليها فى مبحث سابق . وأن ولى العهد إذا بويع بالخلافة بعد ذلك ، فإنه يستمد مركزه من هذه المبايعة التالية لا من مجرد ترشيحه من قبل الخليفة الذى عهد إليه . أما ولى العهد فى النظام الملكى فإن حقه يقوم أولاً وأخيرًا على الوراثة بصورة أو بأخرى .

العقد والبيعة

هذا عن الاختيار والترشيح ، سواء أكان من هيئة خاصة ، أم من الإمام السابق ، فماذا عن العقد والبيعة ؟

اتفاق المعتزلة على ضرورة العقد للإمام :

اتفقت المعتزلة على ضرورة العقد وبطلان إمامة من لم يعقد له أهل الاختيار حتى ولو كانت شروط الإمامة متوافرة فيه ، بل وحتى لو انفرد بها من دون أهل عصره وتميز بها واشتهرت فيه ، إذ لابد من تمام العقد له حتى يصبح إمامًا للمسلمين[1] .

والعقد للإمام عند المعتزلة يعنى الرضا والانقياد من جانبه ، وليس صفق اليد . يقول القاضى عبد الجبار : « ولسنا نعنى بالعقد البيعة التى هى صفق اليد ، وإنما نعنى الرضا والانقياد وإظهار ذلك ، فلابد من أن يقترن بهذا العقد قبول من الإمام ، ليصير إمامًا ، لأنه ما لم يقبل لا يصير إمامًا »[2] .

مناقشة المعتزلة لأحقية المرشح فى قبول أو رفض منصب الإمامة :

يثار هنا سؤال وهو : هل للإمام الحق فى قبول أو رفض منصب الإمامة ؟

ترى المعتزلة أنه لابد من قبول الطرف الثانى « الإمام » للمنصب الذى اختاره له أهل الحل والعقد ، لأن الإمام المختار ربما علم أن لديه صفات مستترة تقدح فى أهليته للمنصب ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٥٠ .
وكل أهل الحديث وأغلب المتكلمين والفقهاء يتفقون مع المعتزلة فى ضرورة العقد فى جميع الحالات . انظر : الماوردى : الأحكام السلطانية – ص ٩ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية – ص ٢٧ ، وله أيضًا : كتاب الإمامة : ص ٢٢٣ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٥١ .

قد لا يعلمها الناس ولا أهل الاختيار ويعلمها هو فقط « فلابد من اعتبار الرضا والقبول منه »[1] .

وحتى إذا لم يكن به ما يمنع من توليه المنصب ، وأراد الاعتذار عن القبول ، كانت له حرية الاعتذار ، مع تبيان سبب اعتذاره . فالبيعة لا ترقى إلى مستوى التكليف والإلزام إلا إذا كانت صفات الإمامة غير مجتمعة فى أحدٍ سواه ، عند ذلك يغلب الإلزام والتكليف جانب حريته واختياره ، وتعلو مصلحة الأمة على رغبته فى الاعتذار عن عدم القبول[2] .

فإذا رفض الإمام أو المرشح المنصب « فلابد من أن يبين العذر فى ذلك ، ومتى أظهره ولم يكن قصده التعادى ، فواجب على أهل الحل والعقد العدول عنه ، أما إذا كان قصده التعادى وحاله ظاهرة فى التقدم على غيره فى الشروط ، فالقبول واجب ، والواجب أن يتوب من ذلك ويقبل العقد » ، « فأما إذا كان هناك جماعة يصلحون لهذا الشأن فاليسير من إظهاره للعذر ربما يسوغ العدول عنه ، وأسقط وجوب القبول عنه »[3] .

إذن فالأصل عند المعتزلة أن أحدًا لا يجبر على الولاية ، لأن ذلك جزء من حق الحرية الذى أقره الإسلام ، بيد أن الأمة قد تلفحها نار الفتنة والفوضى ، وعندها لابد أن ينهض أهل الحل والعقد للبحث عن أقدر رجل على قيادة الأمة فى ذلك الجو العاصف ، فإذا عثر عليه أرغم على قبول الرئاسة[4] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٧٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٥١ .

وقد ذهب الفقهاء إلى نفس المعنى بأنه « لا يصح الإجبار على قبولها ، اللهم إلا إذا كان بحيث لا يصلح للإمامة غيره ، فإنه يجبر عليها بلا خلاف » .

انظر : أبو العباس القلقشندى : صبح الأعشى – المطبعة الأميرية – القاهرة – ١٩١٣ – جـ ٩ – ص ٢٧٧ ، أبو يعلى : الأحكام السلطانية – ص ٢٨ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٥١ .

(٤) Nader Albert : Le system philosophique des Mu'tazila - P. 328

المبحث الثانى
واجبات الإمام وحقوقه عند المعتزلة

أولاً : واجبات الإمام

تحديد المعتزلة لعدة ضوابط تحكم قيام الإمام بواجباته :

بين المعتزلة الواجبات الملقاة على عاتق رئيس الدولة ، وقاموا بتحديدها التحديد الذى يوضح مدى ما هو موكول إليه من مهام . ويمكننا القول بأن هذه الواجبات فى حقيقتها لا تتعدى المحافظة التامة على المصالح الدينية والدنيوية .

ولكن يجب أن يحكم قيام الإمام بهذه الواجبات عدة أمور وهى :

١ - أن تحكم بمبدأ أساسى وهام وهو : تحقيق ما يعود بالنفع ، وما يندفع به الضرر ، أى جلب المصالح ودرء المفاسد ، هذا هو المبدأ الأساسى والغاية العامة التى تستهدفها الدولة والإمام .

٢ - إن جلب المنافع ودفع المضار فى الأمور التى تخص الفرد ، للفرد أن يسعى فيها وفى تحصيلها دون الدولة ، على أن يكون اختصاصه بها مشروطًا بأن يكون ذلك السعى « بالوجوه المعقوله » وهذا الاختصاص هو على سبيل الجواز لا الوجوب .

٣ - على الدولة أن تتدخل ، بدلاً من الفرد للنهوض بالأمور التى هى من اختصاصه كفرد ، إذا عجز عن القيام بها ، أو قام بها على نحو غير كامل[1] .

٤ - هناك أمور لا يقوم بها إلا الإمام ، « لأنه لو كان لسائر الناس القيام بها ، لحل محل سائر حقوقهم المشتركة ، ولحل محل النهى عن المنكر ، فكان يجب على هذا أن يجوز للفاسق الذى لا يؤتمن على هذه الأمور ، وللجاهل الذى ليس معه آلة الجهاد أن يقوم بذلك »[2] .

تكوين جهاز الدولة :

ترى المعتزلة أن تكوين جهاز الدولة الإسلامية خاص بالإمام ، وأى وال أو أمير أو حاكم

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ٩٧ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٥٧ .

لا يكتسب الشرعية فى ولايته ، ويحق له التصرف إلا إذا كانت إقامته من قبل الإمام ، ولذلك فإن الولاة والأمراء الذين يوليهم السلطان المتغلب للسلطة ، لا شرعية لولاياتهم ولا لتصرفاتهم وأحكامهم ، حتى لو توفرت فيهم شروط الولاية وجرت تصرفاتهم على مقتضى السنة والقانون « لأن ذلك ليس إلا للإمام ، وما يفعله غيره لا يؤثر » ، وإذا مضت فى الناس تصرفات ولاة السلطان المتغلب كانت هذه التصرفات مثل مشورة الحكم يتوقف إمضاؤها وتنفيذها على رضا طرفى النزاع ، ومن هنا فارقت حكم الحاكم الشرعى المتولى من قبل الإمام[1] .

وهؤلاء الولاة والحكام الذين يوليهم الإمام ، لهم نفس شرعيته وسلطاته ، فمن كان منهم صاحب ولاية مطلقة كانت له سلطة الإمام المطلقة فى ولايته ، ومن كان صاحب ولاية خاصة فله فيها سلطات الإمام كذلك ، ولهم على الرعية الطاعة فى الأحكام[2] .

الواجبات القضائية :

وتشمل هذه الواجبات :

١ – القيام على الأحكام اللازمة فى المنازعات والخلافات بين الرعية ، إذ الفصل فى هذه القضايا والقطع فيها هو من اختصاص الإمام والدولة ، لأن فى هذه الأحكام جبرًا للبعض على رد حقوق للبعض الآخر ، وتنظيمًا للأشهاد ، وتعديلاً للشهود ، وغير ذلك من الأمور التى لا يحق لغير الإمام ودولته التصدى لها[3] .

٢ – إقامة الحدود وتنفيذ العقوبات ، وقد منع المعتزلة أن يتولى ذلك أحد غير الإمام وجهاز دولته ، لأن العقوبة إذا كانت حقًا لله فالإمام أو من ينيبه هو المتولى لإنزالها ، وإن كانت حقًا لفرد أو جماعة من الأمة فإنزالها حق الإمام الذى فوضوا إليه هذه المهام ، حتى لقد فرقوا وميزوا بين النهى عن المنكر والمنع منه ، الذى هو واجب عامة المسلمين ، وبين إقامة الحد على مرتكب المنكر ، فأوجبوا الأول على الكل ، وخصوا الإمام وأعوانه بالثانى .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٦١ – ١٦٢ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٤ . وقد ذكر الصاحب بن عباد وهو مفكر زيدى يجرى فى الأصول على مذهب المعتزلة مجموعة من نصائح يجب أن يراعيها جهاز الدولة الإسلامية ، من قضاة ومحتسبين والمختصين بأعمال الصلاة والأحداث والشرطة والجبايات وولاة الأقاليم وولاة الخراج . انظر : رسائل الصاحب بن عباد – تحقيق : د . عبد الوهاب عزام ، د . شوقى ضيف – دار الفكر العربى – ١٩٤٧ . ويغلب على الرسائل طابع النصائح لجهاز الدولة الإسلامية .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٦١ ، شرح الأصول الخمسة – ص ٧٥٠ .

لأن « النهى عن المنكر هو ما يجرى مجرى المنع منه ، فأما إقامة الحد فجار مجرى الجزاء على المنكر ، وأحد الأمرين يخالف الآخر » وضربوا لذلك مثلاً بأن على الإنسان أن يمتنع عن المنكر بأمور أكثر وأشد من تلك التى يمنع بها غيره من المنكر ، ومع ذلك فلا يجوز للمرء أن يقيم الحد على نفسه .

ورأى المعتزلة أن اختصاص الإمام وأعوانه بإقامة الحدود وتنفيذ العقوبات هو الذى يجعل الإمام حاكمًا لا مجرد حكم بين الناس ، والقول بغير ذلك يفتح الباب للفوضى عندما تتحول هذه المهام من اختصاص الإمام إلى أمور عامة يمارسها الناس ، كما يمارسون حقوقهم المشتركة[1] .

الواجبات الاقتصادية :

قرر المعتزلة حق الإمام فى التدخل فى الأموال الخاصة بالأفراد سواء بالإضافة لهم والتمليك إياهم ، أو بالأخذ منهم والإزالة عنهم وقالوا : « إن للإمام مدخلاً فى مال أهل التمييز والعقل ، لأنه قد نصب لتدبير خاص وعام فى النفوس والأموال وما يتبعهما »[2] .

وهم يميزون بين نوعين من الأموال : الأموال الظاهرة ، والأموال الباطنة ، وبين نوعين من التصرف : التدبير ، الملكية .

فالأموال الظاهرة : هى التى تأتى إلى بيت المال وخزانة الدولة ، تخرج منها إلى مصارفها المحددة ، وفى هذه الأموال للإمام مدخل ، فله أن يملك أصحاب الحقوق فى هذه الأموال حقوقهم فيها ، وذلك بأن يصرف لهم أنصبتهم وسهامهم ، كما أن له أن يأخذ من هذه الحقوق والسهام ما للغير . فالأرض العشرية أو الخراجية مثلاً هى نموذج لهذه الأموال الظاهرة ؛ والإمام يأخذ منها العشور أو الخراج ، وهذا هو الأخذ والإزالة ، كما أنه يضيف إلى القائمين عليها ويدع لهم ما سوى الحقوق المقررة فيها ، وهذا هو التمليك والإضافة . وليس هناك خلاف على أن للإمام هذه الحقوق فى هذه الأموال الظاهرة[3] .

أما الأموال الباطنة : فهى القائمة فى حوزة الأفراد ، وفيما يتعلق بتدبير هذه الأموال والنصرف فيها وتشغيلها ، لا خلاف على أن ذلك حق مصون لأصحابها وحائزيها إذا كانوا

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ٢٠ - ق٢ - ١٥٧، الأشعرى: مقالات الإسلاميين - جـ ٢ - ص٤٦٧ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٥٧ - ١٥٨ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٥٨ .

عاقلين ، مميزين ، قادرين على الإدارة الرشيدة لهذه الأموال ، إذ « العاقل المميز هو أملك بتدبير نفسه وماله فى اجتلاب المنافع إليها ودفع المضار عنها ، فلا مدخل للإمام فى هذا الباب »[1] .

أما إذا فقد الحائز للمال هذه الصفات ، كالصبى والمجنون ، ومن لا تمييز له أصلا ، أو امتنع عليه القيام بهذا النشاط الاقتصادى لمانع يمنعه من ذلك ويحول بينه وبين هذا النشاط ، فإن للإمام مدخلاً فى حفظ ذلك المال وتشغيله . هذا عن تدبير « الأموال الباطنة » وهو أمر متفق عليه ، ولا خلاف فيه .

بقيت قضية « الملكية » فى هذه الأموال الباطنة ، لمن هى ؟ للإمام والدولة ؟ أم للأفراد الحائزين ؟ اختلف المعتزلة فى هذا الموضوع فمنهم من أجراها مجرى الأموال الظاهرة ، فجعل حق الملكية فيها للإمام والدولة ، ومنهم من جعل ملكيتها للحائزين لها . وبعبارة القاضى عبد الجبار فإنهم « اختلفوا فى الأموال الباطنة ، فمنهم من يقول : تجرى مجرى الأموال الظاهرة - فتكون ملكيتها للإمام - وفيهم من يقول : قد جعل الملك مرتهناً به » أى بمدبرها وحائزها[2] .

والذين قالوا إنها ملك للحائزين لها اختلفوا فى أصل ملكيتهم لها ومستند هذه الملكية ، وفى نوعها ومداها كذلك . فقال فريق منهم قولاً يجعل من هذه الملكية ملكية « منفعة » لا ملكية « رقبة » ، لأنهم جعلوا الحق فى هذه الأموال للإمام ، وجعلوا الحائز وكيلاً فى هذه الأموال عن الإمام .

وبعض من هذا الفريق قال : إن مستند هذه الوكالة عن الإمام هو عقد إمام سابق ، هو عثمان بن عفان الذى أقطع الأراضى المفتوحة والأموال العامة بعد أن منع ذلك عمر بن الخطاب ، فتصرف عثمان هو العقد الذى يمثل مستند هذه الوكالة فى الأموال الباطنة ، ومنع هذا الفريق فسخ هذا العقد ، أى منع تغيير الوكيل ونزع صفة الحيازة عنه وحرمانه من التصرف الحر فى حيازته ، لأنه « صار وكيل الإمام بعقد إمام متقدم لا يجوز فسخه »[3] .

والبعض الآخر من هذا الفريق ، وافق على أن الحق فى هذه الأموال هو للإمام ، وعلى

---

(1) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٥٧ .
(2) المصدر السابق : ص ١٥٨ .
(3) المصدر السابق ونفس الصفحة

أن للحائز صفة الوكيل عن الإمام فيها ، ولكنه خالف فى تأييده هذه الوكالة ، وقال : إن « للإمام أن يعزل رب المال ، ويصير عند ذلك هو أحق ، لأن عثمان هو الذى جوز ذلك فى أرباب الأموال ، فليس فعله بقضية واجبة على كل الحكام » [1] .

هذا عن الفريق الذى جعل ملكية « الرقبة » فى هذه الأموال للإمام ، أما الفريق الثانى ، فهو الذى قال بأن حيازة هذه الأموال الباطنة ، إنما هو على سبيل أن ملكية رقبتها للحائزين لا للإمام ، فهم يقومون فيها « على طريق الوكالة ، لأنهم أولى بذلك من الإمام »[2] .

هذا هو رأى المعتزلة فى تدخل الإمام والدولة فى الأموال . ففى الأموال الظاهرة : الملكية والتصرف للإمام . وفى الأموال الباطنة : له مزية ومدخل يتراوحان بين الملكية عند البعض ، وبين الرعاية لضمان التشغيل بواسطة أصحابها إذا استطاعوا ، وإلا فبواسطة الدولة عند البعض الآخر .

الوظيفة الجهادية :

أوضحت المعتزلة الواجبات الجهادية التى يجب أن يقوم بها الإمام . وللجهاد أنواع وهى : جهاد غير المسلمين ، قتال المرتدين ، قتال أهل البغى ، أى تأمين الأمن الداخلى ، والدفاع الخارجى عن الدولة الإسلامية . يقول القاضى عبد الجبار : « إن الإمام هو الذى يتولى قتل المرتد »[3] ، « أما تدبير الإمام فيما يعم فهو كالجهاد ، وفتح البلاد ، والمحاماة عليها ، والدفع عنها وعن أهلها وما يلزمه القود فى ذلك من قتل » [4] كما يقول فى كتاب آخر « اعلم أن الإمام إنما يحتاج إليه فى حفظ بيضة البلد ، وسد الثغور ، وتجييش الجيوش والغزو »[5] .

وترى المعتزلة أن وظيفة الجهاد هى لدفع الضرر عن الدين والدنيا ، يقولون : « وقد علمنا أن أمير المؤمنين التزم قتال أهل الشام لدفع الضرر عن الدين والدنيا جميعًا ، لأنه علم أن تركهم على ما هم عليه ، مع تجويز تفاقم أمرهم يؤدى إلى بطلان الإمامة وما يتصل بها من السياسة ، ويوجب وهنة فى الدين لا يعرف غورها وقدر الضرورة فيها ، فلزم إزالتهم عما هم عليه ، فلذلك كان عليه السلام لا يقاتل إلا عند الضرورة ، ويبدأهم بالنصيحة

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٥٨ .
(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) المصدر السابق : ص ١٥٦ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٦٣ .
(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٥٠ .

والدعاء إلى الصلاح والاستقامة ، فإن رأى منهم الاستمرار والإصرار وغلب فى ظنه أن إزالتهم لا يمكن إلا بطريق المحاربة ، يقدم عليه ، وذلك من سيرته معروف ، لأنه كان ربما يعدل عن القتل والقتال عند ضرب من الاحتياط فى الدين ، وإن كان القتل أقرب إلى حسم ما يخاف من الفتنة . لأن الواجب على الإمام الذى أقيم للدين والسياسة أن يسلك عند هذه العوارض أقرب الوجوه إلى زوال ما يخاف على الدين والدنيا »[١] .

آداب السيــاسة

كيفية معاملة الإمام للرعية :

أخذ الرعية بسياسة الترغيب والترهيب :

يرى الجاحظ أن أساس التدبير الرغبة والرهبة ، ذلك لأن الناس طبعوا على هذين الأصلين ، وأنه لابد للإمام من مراعاتهما فى معاملتهم . إن الناس فى رأيه لا ينقادون إلا لمنافعهم (الترغيب) ولا يخضعون إلا لصاحب القوة (الترهيب) . والمثال على ذلك ما جاء به القرآن من الوعد والوعيد . فالوعد هو الترغيب بالجنة والوعيد هو الترهيب من النار . ويشرح الجاحظ فكرته هذه فيقول : « فعلم الله أنهم لا يتعاطفون ولا يتواصلون ولا ينقادون إلا بالتأديب ، وأن التأديب ليس إلا بالأمر والنهى ، وأن الأمر والنهى غير ناجعين فيهم إلا بالترغيب والترهيب اللذين فى طباعهم ، فدعاهم بالترغيب إلى جنته ، وجعلها عوضًا مما تركوا فى جنب طاعته ، وزجرهم بالترهيب بالنار عن معصيته ، وخوفهم بعقابها على ترك أمره ، ولو تركهم جل ثناؤه والطباع الأول جروا على سنن الفطرة وعادة الشيمة »[٢] .

ومما يدل على أهمية الترغيب والترهيب ، أو الأمر والنهى ، كضرورات عملية لممارسة سياسة الإمام ، قوله : « إن الرغبة والرهبة أصلا كل تدبير وعليهما مدار كل سياسة عظمت أو صغرت »[٣] .

غير أن الجاحظ يربط سياسة الترغيب والترهيب بحدود العدالة مستشهدًا بقول القرآن : ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره﴾[٤] فأساس العدالة معاملة الجميع على قدم المساواة أو عدم المحاباة ، وإعطاء كل ذى حق حقه ، وتطبيق القانون الذى

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٨٧ – ٩٨ ، ١٠٢ .
(٢) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١٠٤ .
(٣) المصدر السابق : ص ١٠٥ .
(٤) سورة : الزلزلة – آية ٧ ، ٨ .

يثيب المحسن على إحسانه ، ويعاقب المسيء على إساءته[1] فصفة الحزم فى الإمام من الصفات الأساسية « لأن أى رئيس كان خيره محضًا عدم الهيبة ، ومن لم يعمل بإقامة جزاء السيئة والحسنة ، وقتل فى موضع القتل ، وأحيا فى موضع الإحياء ، وعفا فى موضع العفو ، وعاقب فى موضع العقوبة ، ومنع ساعة المنع ، وأعطى ساعة الإعطاء ، خالف الرب فى تدبيره ، وظن أن رحمته فوق رحمة ربه »[2] .

ولا ينسى الجاحظ أن يحدد سياسة الإمام حيال كل من العدو والصديق ، فيبدأ بمعاملة العدو بالحسنى وإلا فبالتحصن له ، وإلا فبالاستعداد لمجابهته ، أما الصديق فينبغى المحافظة عليه ومساعدته عند الحاجة وعقابه إذا أساء والاستمرار بزيارته لتفقد أحواله[3] .

عدم وجود الحجاب بين الإمام والرعية :

يرى الجاحظ أنه لا حجاب دون المظلوم ، هذا المبدأ الإسلامى عبر عنه الجاحظ ، استنادًا لما روى عن النبى فى النهى عن الحجاب « روى عن النبى ﷺ أنه قال : « ثلاث من كن فيه من الولاة اضطلع بأمانته وأمره ، إذا عدل فى حكمه ، ولم يحتجب دون غيره ، وأقام كتاب الله فى القريب والبعيد »[4] وروى عنه : أنه وجه على بن أبى طالب رضى الله عنه إلى بعض الوجوه فقال له فيما أوصاه به « إنى قد بعثتك وأنا بك ضنين ، فابرز للناس وقدم الوضيع على الشريف والضعيف على القوى ، والنساء قبل الرجال ، ولا تدخلن أحدًا يغلبك على أمرك ، وشاور القرآن فإنه إمامك »[5] وكان عمر بن الخطاب إذا استعمل عاملاً شرط عليه أربعًا منها : ألا يتخذ حاجبًا ، ويوصى عماله فيقول : « إياكم والحُجَّاب ، وأظهروا أمركم بالبر ، وخذوا الذى لكم وأعطوا الذى عليكم ، فإن امرءًا ظلم حقه مضطر حتى يغدوا به مع الغادين »[6] .

وكثير من هذا أورده الجاحظ ، فهو يناقش ظاهرة الحجابة وتطورها فى التاريخ الإسلامى ، ويقف موقفه الثابت فى النهى عن الحجاب والاحتجاب وأن رفعه يمدح به

---

(١) المصدر السابق : ص ١٠٤ .
(٢) الجاحظ : الحيوان – جـ ٢ – ص ٨٧ .
(٣) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١١٥ .
(٤) رواه مسلم والترمذى وابن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٣ – ص ١٤٣ .
(٥) رواه الترمذى والبخارى – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ١ – ص ٢٦٧ .
(٦) المصدر السابق : جـ ٢ رسالة فى الحجاب والنهى عنه – ص ٣١ .

الحاكم ونصبه يذم به ويهجى[1] . من خلال هذه الرؤية كان رفض الحجاب والاحتجاب باعتبارهما عملين قد يؤديا إلى ضياع العدل بين الناس .

ثانيًا : حقوق الإمام

حق الطاعة :

إذا قام الإمام بالتزاماته تجاه الأمة ، فإن المعتزلة ترى أن طاعته واجبة على الأمة . ولما كانت واجبات الإمام لمصلحة المسلمين ، فلابد أن يطاع ، فإن أمر بشيء تقديرًا منه للمصلحة العامة ، وجب اتباعه على جميع المسلمين « فإن من لم يطع الإمام ، فهو مخطئ ، وإن كان مشاقًا له فهو فاسق »[2] . كما أن الإمام لا يستطيع أن ينجز المهام التى فوض إليه إنجازها إلا بطاعة الأمة له فى تنفيذها ، وإعانتها له على هذا التنفيذ .

إلا أن هذه الطاعة مشروطة بموافقتها لحكم الشارع . أما إذا خالفت أوامره أحكام الشرع ، فإنها لا تكون واجبة الطاعة . « إذ لا طاعة فى معصية ، ولا إقدام على محظور ومحرم »[3] .

كما أنه يجب طاعة الحكام الذين يوليهم الإمام على الأقاليم « فإن حكم من يلى من قبل الإمام حكم الإمام إذا كانت ولايته مطلقة ، لأنه يحل محله ، وإن كانت مخصوصة فحكمه حكمه فى ذلك الأمر الذى يختص به ، فكذلك يجب طاعة الحكام فيما يختص بالأحكام »[4] .

وفى هذا الصدد يفسر المعتزلة الآية القرآنية ﴿يا أيها الذين آمنوا ، أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾[5] تفسيرًا يناسب رأيهم يقول الزمخشرى بمناسبة هذه الآية :

---

(١) المصدر السابق : ص ٣٧ ، وانظر أيضًا ابن خلدون حيث يربط بين الحجاب وهرم الدولة ، انظر : المقدمة - فصل فى الحجاب كيف يقع فى الدول ، وأنه يعظم عند الهرم - ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٦٣ .

(٣) المصدر نفسه ونفس الصفحة . وقد أجمع العلماء على وجوب طاعة رئيس الدولة فى غير معصية ، انظر : عبد الوهاب الشعرانى : الميزان الكبرى - مؤسسة الحلبى - القاهرة - ١٩٤٠ - حـ ٢ - ص ١٥٣ ، محمد أمين بن عمر بن عابدين : حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار - مطبعة بولاق - القاهرة - د . ت - جـ ٤ - ص ٢٦٣ ، جـ ٥ - ص ٤٢٢ ، الغزالى : فضائح الباطنية - ص ١٨٣ ، القلقشندى : صبح الأعشى - جـ ٩ - ص ٢٧٧ .

(٤) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٦٤ .

(٥) سورة : النساء آية ٥٩ .

« لما أمر الولاة بأداء الأمانات إلى أهلها ، وأن يحكموا بين الناس بالعدل ، أمر الناس أن يطيعوهم وينزلوا على قضاياهم . والمراد « بأولى الأمر منكم » أمراء الحق ، لأن أمراء الجور ، الله ورسوله بريئان منهم ، فلا يعطفون على الله ورسوله فى وجوب الطاعة لهم ، وإنما يجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما فى إيثار العدل واختيار الحق والنهى عن أضدادهما كالخلفاء الراشدين ومن تبعهم بإحسان . وكان الخلفاء يقولون : أطيعونى ماعدلت فيكم ، فإن خالفت فلا طاعة لى عليكم ، وقد أمر الله بالرجوع إلى الكتاب والسنة فيما أشكل ، وأمراء الجور لا يؤدون أمانة ولا يحكمون بعدل ولا يردون شيئًا إلى كتاب ولا سنة ، وإنما يتبعون شهواتهم حيث ذهبت بهم ، فهم منسلخون عن صفات الذين هم أولى الأمر عند الله ورسوله وأحق أسمائهم اللصوص المتغلبة »[1] .

---

(١) الزمخشرى : الكشاف – جـ ١ – ص ٥٢٤ .

المبحث الثالث

عزل الإمام عند المعتزلة

اختلاف آراء العلماء المسلمين حول قضية عزل الإمام :

قضية عزل الإمام ، من القضايا الخطيرة التى اختلف حولها العلماء المسلمون . ويمكن بهذا الصدد تمييز ثلاثة مواقف وهى :

الأول : **العزل عند التمكن** : ويرى هذا الفريق أن الإمام إذا خرج عن الحق ، فهو مستحق للعزل ، ولكن إذا قدر على ذلك[١] .

الثانى : **الصبر على الإمام** : وهذا الفريق يستنكر عزل الإمام الجائر . وينسب الأشعرى هذا الرأى إلى أصحاب الحديث فقد قالوا : « السيف باطل ولو قتلت الرجال وسبيت الذرية ، وأن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل ، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقًا ، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه »[٢] كما يروى الملطى عن كثير من المحدثين والفقهاء أنهم كانوا يذهبون إلى : « الصبر تحت لواء السلطان على ما كان فيه من عدل أو جور ، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا »[٣] . كما أشار الباقلانى إلى نفس الرأى ونسبه إلى أهل الإثبات (الصفاتيه والمشبهة)[٤] وهو رأى ابن تيمية أيضًا حيث ذهب إلى الصبر على الإمام وعدم محاربته واستدل على ذلك بحديث الرسول ﷺ : « من مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية »[٥] على عدم مشروعية الخروج على أمراء الجور . وحديث الرسول : « من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات ، مات ميتة جاهلية ، ومن قتل فقتلته جاهلية ، ومن خرج على أمتى يضرب برها وفاجرها ، ولا يتحاشى من مؤمنها ، ولا بقى لذى عهد

---

(١) انظر أقوال العلماء فى ذلك ، فانظر رأى الشافعى فى التفتازانى : شرح العقائد النسفية – ص ١٠١ ، الجوينى : الإرشاد – ص ٤٢٥ – ٤٢٦ ، الإيجى والجرجانى : المواقف وشرحها – جـ ٨ – ص ٣٥٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٥١ – ٤٥٢ .

(٣) الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع – ص ٢٢ – ٢٣ .

(٤) الباقلانى : التمهيد – ص ١٨٦ – ١٨٧ .

(٥) رواه مسلم ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٣٩٤ .

عهده ، فليس منى ولست منه »[1] فذم الرسول فى هذا الحديث ، الخروج عن الطاعة ومفارقة الجماعة وجعل ذلك ميتة جاهلية ، لأن أهل الجاهلية لم يكن لهم رأس يجمعهم[2] .

وهناك لون آخر من معارضة الخروج والثورة نجده عند الشيعة الإمامية الذين يذهبون إلى بطلان الثورة المسلحة على الإمام ، ولو أدى ذلك إلى قتلهم حتى يظهر إمامهم المختفى فيحاربوا معه [3] .

الثالث : الخروج والعزل بالقوة : ويضم هذا الفريق الخوارج والزيدية . فقد قرر الخوارج أن الإمام إذا غير السيرة وجار ، وجب أن يعزل أو يقتل[4] ، وتعد الخوارج هى أشد الفرق فى القول بالخروج على الباغية من الخلفاء والولاة . أما الزيدية فإنها ترى بأجمعها السيف والعرض على أئمة الجور ، وإزالة الظلمة ، وإقامة الحق . وأى إمام من أئمتهم خرج يدعو إلى الكتاب والسنة وتحدى الظلمة ، وجب سل السيف معه . وهى بأجمعها لا ترى الصلاة خلف الفاجر[5] .

موقف المعتزلة من قضية عزل الإمام :

ترى المعتزلة أنه إذا كانت تولية الخليفة قد تمت ، تحقيقًا لإقامة الدين ، وتدبير مصالح العباد وسياستهم ، فإن عدم قيام الخليفة بذلك يكون من شأنه اختلال أحوال المسلمين وانتكاس الدين ، ويعتبر سببًا موجبًا لعزله .

والمعتزلة يوجبون الخروج على أئمة الجور ، بل ويرون نصرة الخارجين عليهم حتى ولو كان هؤلاء الخارجين ضالين فى عقيدة اعتقدوها بشبهة دينية دخلت عليهم « لأن الضال بشبهة أعدل وأقرب إلى الحق من الفاسق المتغلب بغير شبهة » ولذلك فهم يرون نصرة الخوارج على معاوية ، لأنهم كانوا ملتزمين بالدين بينما لم يظهر على معاوية مثل ذلك[6] .

---

(١) رواه مسلم والنسائى وأحمد بن حنبل ، انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى – جـ ٤ – ص ٤٣ ، جـ ٥ – ص ٧٣ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية – جـ ١ – ص ٣٨٦ .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٥١ .

(٤) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ١١٦ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ١ – ص ٧٤ .

(٦) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٥ – ص ٧٨ – ٧٩ .

ويمكننا القول : إن مبدأ الثورة على الإمام الجائر جزء من الأصل الهام عند المعتزلة وهو « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » كما سبق عرضه فى الفصل الأول .

وانطلاقًا من رفض مبدأ العصمة وتمشيًا مع تقرير الطابع السياسى لمنصب الإمامة ، رأى المعتزلة جواز عزل الإمام إذا أخل بشرط من الشروط المطلوب توافرها فيه . فهم يقيسون منصب الإمام على منصب الأمير والحاكم من حيث أن استناده إنما يكون إلى المحكومين ، أى أن الإمام حتى بعد البيعة يظل استناده لجماعة المسلمين ، لا إلى قوة غيبية ، فقال المعتزلة فى ذلك ، إنه كما « قيل فى الأمير أنه يستند إلى الإمام ، فالإمام أيضًا يستند إلى جماعة المسلمين الذين لهم إقامته »(1) .

محاربة المعتزلة للأسس الفكرية التى تعتمد عليها السلطة الجائرة :

عنيت المعتزلة بمحاربة الأسس الفكرية التى اعتمدت عليها السلطة الجائرة والتى تتمثل فى الجبر والإرجاء ، فهى بالأول - الجبر - تبرر مظالمها إذ تنسبها إلى قضاء الله وقدره ، وهى بالثانى - الإرجاء - تحاول أن تفلت من الحكم على إيمانها بعد أن ارتكبت تلك المظالم . فإذا تدعم الإرجاء بمبدأ الجبر فقد حوصرت المعارضة ولم يصبح أمامها إلا الصبر وانتظار الحل من عند الله ، طالما أن الحكم يرجأ إليه ، وما تبغى تغييره ورفعه إنما هو « جبر » مفروض عليها ، إذن ليس عليها التغيير ورفع الظلم .

وترى المعتزلة أن حكومة معاوية هى المسئولة عن استخدام فكر الإرجاء وفلسفته من أجل تدعيم مركزها أمام المعارضة الموجهة لها ، واستخدام هذا الفكر فى مجال السياسة ، وذلك بعد أن دعمته بمبدأ الجبر ، فكان الجبر والإرجاء هما دعامتا الحكم الأموى ، وهما يمثلان السند الأساسى لكل حكم مستبد وجائر ، حيث يوطد فيه نفسه ناسبًا إياه إلى الدين .

وفى هذا المعنى يذكر ابن أبى الحديد نقلاً عن شيخ المعتزلة أبى عبد الله قوله : « إن أول من قال بالإرجاء المحض : معاوية ، وعمرو بن العاص ، كانا يزعمان أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، ولذلك قال معاوية لمن قال له : حاربت من تعلم وارتكبت ما تعلم ، فقال وثقت بقول الله تعالى : ﴿إن الله يغفر الذنوب جميعًا﴾(2) » .

أدلة المعتزلة على عزل الإمام الجائر :

استدل المعتزلة على عزل الإمام الجائر بالسمع والعقل وكلام على بن أبى طالب للرد على الشيعة .

---

(1) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٦٦ .

(2) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة - جـ ٦ - ص ٣٢٥ . والآية من سورة الزمر رقم : ٥٣ ،

- Nader Albert : Le systeme philosopbique des Mu'tazila - P. 323.

السمع :

(أ) **القرآن** : قال المعتزلة إن الله تعالى قد نص على أن الإمامة لا يليها الظالمون وذلك فى قوله حكاية عن إبراهيم عليه السلام : ﴿إنى جاعلك للناس إمامًا قال ومن ذريتى ؟ قال لا ينال عهدى الظالمين﴾[1] فالمراد بالعهد هنا النبوة والإمامة[2] .

(ب) **الإجماع** : لقد ثبت بإجماع الصحابة أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجرى مجرى الفسق ، لأنه لا خلاف بين الصحابة فى ذلك [3] .

العقل : أما العقل فلأن الإمام راع ومنصوب للمصلحة ، فإذا كان مهلكًا للرعية مفسدًا فى الأرض ، كان المسترعى له كالمسترعى للذئب على الغنم ، ومطغى مشوب النار بالضرم »[4] .

كلام على بن أبى طالب : وفى استدلال المعتزلة على مشروعية عزل الأمة لإمامها إذا جار وظلم استشهدوا وهم يردون على الشيعة بإحدى خطب على بن أبى طالب فى أهل العراق عندما قال : « وليس يجب إنكار إمامة من عقدت له الإمامة إلا : أن يجور فى حكمه ، أو يعطل حدًا ، أو يضعف عن القيام بها .. »[5] فهو هنا يذكر من الأسباب الموجبة لعزل الإمام عن الإمامة : الجور وتعطيل الحدود والضعف عن النهوض بما فوضت له الأمة من أمورها ، وهو ما قالت به المعتزلة وأنكرته الشيعة فى قضية عزل الإمام .

أسباب خلع الإمام عند المعتزلة :

لقد مثل المعتزلة حال الإمام إذا وقع منه ما ينافى منصبه ومهامه وشروطه بحال الإمام إذا مات ، فكما أن الموت يجعل منصب الإمام شاغرًا ، فكذلك الحدث المخل بمنصب الإمامة يجعل هذا المنصب شاغرًا مما يستوجب إقامة إمام جديد بعد عزل الإمام السابق ، وذلك عندهم أمر مجمع عليه « لأنه لا خلاف أنه متى ظهر من الإمام ما يوجب خلعه ، أن الواجب على المسلمين إقامة إمام سواه ، وأن ذلك بمنزلة موته »[6] .

---

(١) سورة البقرة : آية ١٢٤ .
(٢) أبو عبد الله بن الوزير : الروض الباسم فى الذب عن سنة أبى القاسم – دار المعرفة – بيروت – ١٩٧٩ – جـ ٢ – ص ٤٣ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٠٣ .
(٤) ابن الوزير : الروض الباسم – جـ ٢ – ص ٤٣ .
(٥) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة – جـ ١ – ص ٢٨٢ – ٢٨٣ .
(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٦٩ .

كما أنه لا تملك الأمة حق فسخ العقد مع الإمام من غير حدث يوجب خلعه فلابد من وقوع حدث يستوجب الخلع ، إذ لا عزل إلا بحدث . يقول القاضى عبد الجبار : « إن الشرع قد أوجب فى الإمام أنه لا يخلع إلا عن فسق ، وهو فى ذلك يفارق منصب الإمارة والأمير وغيره من المناصب التى يجوز فيها العزل دون فسق أو حدث »[1] فلقد « ثبت بالشرع ، فى الإمامة أن الخلع والإزالة لا تجوز من غير حدث ، وأن خلعه لا يجوز مع السلامة لإجماع الصحابة على ذلك »[2] .

أما الأسباب الموجبة للخلع فإنها ترجع إلى فقدان الإمام أحد الشروط الواجبة فيه ، وهذه الأسباب هى فى نظر المعتزلة :

١ – الفسق :

اتفق المعتزلة على أن الأحداث التى ينعزل لها الإمام هى التى تبلغ درجة الفسق ، أو ما يجرى مجرى الفسق ، واستندوا فى ذلك إلى اجماع الصحابة ، فقد ثبت بإجماعهم أن الإمام يجب أن يخلع بحدث يجرى مجرى الفسق[3] .

وترى المعتزلة أنه ليس ضروريًا أن يبلغ الإمام فى الفسق حد الكفر ، وقال بذلك نفر من أصحاب الحديث ، لأن ما دون الكفر من الفسق يقدح فى عدالته[4] . فالنهى عن المنكر مثلاً ، واجب على الإمام ، فإذا ترك النهى عنه كان ذلك فسقًا يوجب عزله عن الإمامة[5] . كما أنه لا فرق بين الفسق الذى يقترفه الإمام بجوارحه ، أو الفسق بالتأويل ، أو الاعتقاد الفاسد المجانب لمذهب أهل الحق ، فالنوعين يعدان فسقًا ينعزل لهما الإمام[6] .

ويتم عزل الإمام إذا ظهر الفسق عليه ومنه ، لا بنفس الفسق إذا كان خفيًا مستترًا . وفى حال إذا ما ظهر منه الفسق ، ثم تاب منه قبل أن تعزله الأمة وتختار لها إمامًا جديدًا ، فمن المعتزلة من يرى ضرورة أنه أولى بالإمامة من غير تجديد عقده . ومنهم من يقول لابد من تجديد عقده وهذا هو مذهب أبو على الجبائى[7] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣٠٥ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٠٦ .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٠٣ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٧٠ .
(٥) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة – جـ ٢ – ص ٣٢٣ .
(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٧٠ .
(٧) المصدر السابق : ص ١٧٠ – ١٧١ .

وقد اختلف الفقهاء حول ما إذا كان ظهور الفسق يستوجب العزل أم لا ، فذهب الماوردى من الشافعية إلى أن الإمام يجب عزله بسبب الفسق[١] . كما أن الحنفية أيضًا قد ذهبوا إلى جواز العزل فى حالة الجور والفسق إن لم يستلزم عزله فتنة[٢] . كما يظهر من أقوال الحنابلة كما يعرضها أبو يعلى الفراء[٣] ، والمالكية كما يعرضها الزرقانى فى شرح الموطأ[٤] أنهم لا يجيزون العزل بسبب الفسق .

ويظهر أن هذا الرأى الأخير هو رأى جمهور أهل السنة . يقول الإمام النووى : « وقال جمهور أهل السنة من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين لا ينعزل بالفسق والظلم وتعطيل الحقوق ، ولا يخلع ولا يجوز الخروج عليه بذلك ، بل يجب وعظه وتخويفه »[٥] .

٢ – النقص فى بدنه :

ترى المعتزلة أن كل أمر يحل محل الموت ، فلا شبهة فى أنه يخرج الإمام عن إمامته ، وذلك كالجنون وبطلان الأعضاء والحواس والخرف والكبر ، إلى غير ذلك . وقد عللت المعتزلة ذلك بأن الإمام فى مثل هذه الأحوال يتعذر عليه القيام بما يختص به من واجبات تجاه الرعية ، فتصير حياته كموته فى وجوب الاستبدال به[٦] .

فأما الأمراض والعلل « فإنها لا تقدح فى إمامته ، وإن اشتدت بما لم يبلغ حد الزمانة وبطلان الأعضاء والحواس ، لأن الغرض من إقامة الإمام التدبير والسياسة ، وهما تعلق بالعقل والمشاهدة ، والمرض إذا اشتد فغير قادح فى ذلك »[٧] .

وينسب القاضى عبد الجبار لأبى على الجبائى رأيًا يقول إن الإمام إذا كف بصره لا تفسخ إمامته ، ولم ينقض عقد الإمامة لهذه الحالة[٨] .

---

(١) الماوردى : الأحكام السلطانية – ص ١٩ .
(٢) الكمال بن الهمام ، الكمال بن أبى شريف : المسامرة فى شرح المسايرة – ص ٢٧٧ – ٢٧٨ .
(٣) أبو يعلى الفراء : الأحكام السلطانية – ص ٢٢ .
(٤) محمد بن عبد الباقى بن يوسف الزرقانى : شرح الموطأ – المكتبة التجارية – القاهرة – د . ت – جـ ٢ – ص ٢٦٢ .
(٥) يحيى بن شرف النووى : شرح صحيح مسلم – المطبعة المصرية – ١٣٤٩ هـ – جـ ١٢ – ص ٢٢٩ ، وانظر أبو المعالى الجوينى : غياث الأمم فى التياث الظلم – تحقيق : د . عبد العظيم الديب – مطبعة نهضة مصر – القاهرة – ١٩٨١ – ص ١٠١ – ١٠٢ .
(٦) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٦٩ .
(٧) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٨) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٢٣١ .

٣ - خروجه من العدل إلى الجور :

ترى المعتزلة أن الإمام إن حكم بالحق استديمت إمامته ، وإن حكم بالجور انتقض أمره ، وتعين خلعه[١] .

٤ - ضعف الإمام عن أمر الأمة :

كذلك قال المعتزلة بخلع الإمام إذا ضعف عن أمر الأمة ، وقالوا إنه حتى الصحابة الذين لم يقولوا بفسق عثمان ، ومنهم علي بن أبي طالب ، لم يقولوا بعزله نتيجة الفسق ، وإنما قالوا بضعفه « عن تدبير الخلافة ، وأن أهله غلبوا عليه ، واستبدوا بالأمر دونه ، فاستعجزه المسلمون ، واستسقطوا رأيه ، فصار حكمه حكم الإمام إذا عمى ، أو أسره العدو ، فإنه ينخلع من الإمامة »[٢] .

٥ - عجز الإمام عن القيام بمهامه :

أما إذا عجز الإمام عن النهوض بمهام الإمامة لأسباب خارجة عن ذاته مثل أن يغلب عليه البغاة والخوارج أو يقهره الأعداء ، فإن صفة الإمامة وحقوق الإمام لا تزول عنه بذلك القهر ، ولا يصح أن يتخذ الناس لهم إمامًا جديدًا ، لأن ذلك يجرى مجرى العارض المانع من التصرف[٣] لأنهم لو أقاموا إمامًا جديدًا مع بقاء القهر والتغلب كان حاله حال الإمام المغلوب . وإن أقاموه بعد زوال القهر والتغلب كان الأول هو الإمام لبقائه على صفاته وحقوقه فى الإمامة ، إذ لا يصح تنصيب إمامين فى وقت واحد[٤] .

أما تصريف الأمور وتسيير مصالح الناس وأحكامهم فى فترة القهر والتغلب ، حال كون الإمام مقهورًا أو محبوسًا أو أسيرًا مثلاً ، فإنه يتم عن طريق تعيين من ينوب عنه فى القيام بذلك ، كنائب عن الإمام ، وليس كإمام جديد . وذلك مشروط بأن يكون القهر والتغلب خاصًا بذات الإمام وشخصه ، أما إذا كان عامًا للأمة ، فإن تعيين من ينوب عنه فى تسيير أمور الإمامة لن يكون مجديًا ، إذ لن يسمح به المتغلبون والأعداء .

والجهة التى تقوم بتعيين النائب هو الإمام المقهور إذا استطاع . فإن عجز سواء بالقول

---

(١) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة - جـ ٩ - ص ٢٩٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٥٤ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٦٥ .
(٤) المصدر السابق : ص ١٦٧ .

أو الكتابة كان لأهل الاختيار أن يختاروا من بينهم من ينوب عن الإمام فى تسيير أمور الحكم ، حتى يزول العارض الذى يمنع من تصرف الإمام .

وعلى حالة القهر هذه قاس بعض المعتزلة وضع البلاد إذا أتى عليها حين من الدهر تعذر فيه نصب الإمام لاستمرار الفتن والخروج وتمكن الخارجين ، أو افتقار إلى من تتوفر فيه صفات الإمامة ، فقالوا بذلك ، لأن هذا الحال حال عذر وضرورة(١) .

لمن الحق فى عزل الإمام أو تأديبه عند المعتزلة ؟

عرضنا الأسباب التى حددتها المعتزلة لخلع الإمام . ولنا أن نسأل فى هذا المقام ، من له الحق فى عزل الإمام أو تأديبه والأخذ على يديه فى رأى المعتزلة ؟

أقر المعتزلة حق الأمة فى الرقابة على الإمام ، بل وتأديبه والأخذ على يديه ، وذلك ردًا على الشيعة الذين أنكروا حق الأمة فى ذلك ، وردًا كذلك على من قال من أصحاب الحديث ، قولاً يجعل الخضوع المطلق والاستسلام الدائم للإمام هو الموقف السليم ، فقال المعتزلة فى هذا :

« إن الإمام يأخذ على يده العلماء والصالحون ، ينبهونه على غلطه ، ويردونه عن باطله ، ويذكرونه بما زل عنه ، وإن زاغ عن طريق الحق استبدلوا به ، أما قول من قال : إنه يأخذ على يد غيره ، ولا يؤخذ على يده ، ولا يعزل ، فغير مسلم »(٢) ولسنا نعنى بذلك جميع الأمة ، وإنما نريد فرقه ممن يقرب منه ويحضره من العلماء ومن يعرف موضع الغلط والتنبيه عليه ، لأن ذلك عندنا يقوم مقام تنبيه جميع الأمة »(٣) .

كما أن الشيعة حينما منعت أن تكون سلطة الأمة أعلى من سلطة الإمام فى التأديب والعزل ، ورأوا أنه هو الذى يحاكم الناس ، فلا يصح إخضاعه لسلطة تحاكمه ، وإلا كان محتاجًا لإمام آخر يحاكمه ، وهكذا يحتاج الآخر إلى ثالث .. إلخ .. إلخ . قالت المعتزلة : إن حق الأمة فى عزل الإمام يجب أن لا ينازع(٤) .

أما محاكمة الإمام الجائر ، فيجب أن يعهد بها إلى الإمام الجديد ، لأن ذنب الإمام إذا

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٦٧ .
(٢) المصدر السابق : ق ١ – ص ٩٦ .
(٣) المصدر السابق : جـ ١٥ – ص ٢٥٢ – ٢٥٣ .
(٤) المصدر السابق : جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣١٠ .

بلغ حد الفسق أو استوجب إقامة الحد عليه ، وجب عزله ، وكانت محاكمته إلى الإمام الجديد[1] .

تحديد المعتزلة لضمانات القيام بالثورة :

عرضنا وجهة نظر المعتزلة فى بطلان إمامة الجائر من الحكام ، وفى مشروعية الثورة المسلحة عليهم ، لكن المعتزلة لا يلقون هذا الحكم على عواهنه ، ولا يدعون إلى الثورة الهوجاء التى لا تملك عناصر نجاحها ، بل أنهم يحيطون مبدأ الثورة هذا بضمانات تجعل كفة النجاح أكثر رجحانًا من كفة الفشل ، فإذا لم تتحقق هذه الضمانات ، فإنه يجب تأجيل الثورة أو إلغاؤها ، وتعتبر هذه حالة ضرورة .

وقد اشترط المعتزلة أن يقود الثورة إمام عادل يعقدون له الإمامة ، ويتولى مسئولية الإطاحة بالإمام الجائر ، ليحل محله فى حكم الأمة بالعدل . كما اشترطوا أن يكون المشتركون فى الثورة جماعة منظمة لها من القوة والإعداد ما يهيئها لإزالة الجور وإعلاء كلمة الحق ، بحيث يغلب على ظنها أن يكون النصر نتاج الثورة [2] . فإذا لم يكن الحال كذلك ، وغلب على الظن أن الثورة غايتها الفشل فما على المضطر من سبيل .

ومن هذه الزاوية يفسر المعتزلة صلح الحسن بن على مع معاوية فى عام ٤١ من الهجرة ، تفسيرًا خاصًا يخالف التفسير المعروف لدى أهل السنة ، فأهل السنة يسمون هذا العام عام الجماعة حيث اجتمعت الأمة الإسلامية على إمامها ، وزالت عوامل الفرقة ، وهم بالطبع يعترفون بإمامة معاوية ، ويعتبرونها إمامة شرعية صحيحة ، أما المعتزلة فيخالفونهم فى كل ذلك ، فإمامة معاوية إمامة غير شرعية ، لأنها قامت على الجور والطغيان وإماتة صوت العدل ، ويرون أنه « لو لم يكن فيه إلا ما فعله بحجر وأصحابه ، واستلحاق زياد ، وتفويض أمر الأمة إلى يزيد ، وتحكمه على أموال المسلمين ووضعها فى غير حقها ، ووثوبه على الأمر ، وشقه عصا الطاعة ، وما ظهر منه من الخزى لكان كافيًا »[3] وعندما تنازل الحسن له عن الأمر ولم يلجأ إلى الثورة سبيلاً إلى إزالة الإمام الجائر ، فإنه كان مدفوعًا بحالة الضرورة ، لأن الحسن لم يكن من القوة والاستعداد بالمكان الذى يؤهله للثورة الناجحة . فالخروج

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ١ – ص ٣١٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة – جـ ٢ – ص ٥٧٤ – ٥٧٥ ، الأشعرى : مقالات الإسلاميين – جـ ٢ – ص ٤٦٦ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٧١ .

المسلح إذن كان « يتضمن إلقاء اليد إلى التهلكة »[1] فكف الحسن مضطرًا . وهكذا فإن العام الذى سموه عام الجماعة – كما يقول الجاحظ – « ما كان عام جماعة ، بل كان عام فرقة وقهر وجبرية وغلبة ، وهو العام الذى تحولت فيه الإمامة ملكًا كسرويًا والخلافة غصبًا قيصريًا »[2] .

رأى المعتزلة فى استقالة الإمام من منصبه :

هناك قضية تتعلق بقضية خلع الإمام ، وهى ما إذا طلب هو نفسه التنحى عن منصب الإمامة ، فهل يجوز له ذلك فى رأى المعتزلة ؟

يمتنع فى نظر المعتزلة أن يستقيل الإمام من منصبه ويتخلى عن مهامه ، طالما لم يوجد ما يمنع من نهوضه بتنفيذ ما فوضت إليه الأمة ، ويستدل المعتزلة على ذلك بما روى من أن أبا بكر لما فرغ من قتال أهل الردة ، قام فى الناس خطيبًا ثلاثة أيام يقول أقيلونى ، فرفض المسلمون إقالته ، فاستمر فى النهوض بمهام الخلافة[3] . وإن كان البعض يجيز استقالته استنادًا لتلك الواقعة إذ لو لم يعلم أبو بكر جوازها لما عرضها ، واستنادًا إلى خلع الحسين بن على نفسه ، ولأنه وكيل للمسلمين ، وللوكيل عزل نفسه[4] .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ٧٦ .
(٢) الجاحظ : الرسائل – جـ ٢ – رسالة فى النابتة – ص ١١ .
(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٤٦ .
(٤) أبو يعلى : كتاب الإمامة – ص ٢١٤ .

الفصل السادس

الدعائم الأخلاقية للدولة الإسلامية عند المعتزلة

المبحث الأول : خضوع الجانب الاقتصادى للأخلاق

المبحث الثانى : المســـــاواة

المبحث الثالث : العدل والشورى

المبحث الرابع : تقويم الرؤى المنحرفة

المبحث الأول
خضوع الجانب الاقتصادى للأخلاق

أكدت المعتزلة – كما سنرى – على الطبيعة الأخلاقية للنشاط الاقتصادى ، وخضوعه لمعايير الحلال والحرام ، سواء فى الملك أو العمل أو الأسعار وسوف نتناول فى هذا المبحث بعض القضايا الاقتصادية الهامة التى ركزت عليها المعتزلة وهى قضية الرزق وقضية الملكية وقضية الأسعار . ولكن مع التنبيه أن هذا المبحث ليس دراسة فى الجوانب الاقتصادية وطرح معضلات علم الاقتصاد وإشكالياته ، ولكن نتناوله بشكل يركز على الرؤية الأخلاقية والقيمية للنشاط الاقتصادى كما تراه المعتزلة .

أولاً : البعد الأخلاقى لقضية الرزق :

أكدت المعتزلة على الأبعاد الأخلاقية لقضية الرزق ومشروعيته حتى لا تختلط مقولات « الرزق من عند الله » بالأفعال الإنسانية فى نشر الفساد فى الأرض من غصب وسرقة واحتكار ، واستغلال حاجة ، والإتجار فى حرام .. إلخ .

من هنا كان إجماع المعتزلة على أن الأموال لا يصح اكتسابها إلا من طريق مشروع أحله الله حتى يصح تسميته « رزقًا » وإذا ما حصل الإنسان على تلك الأموال من غير هذا الطريق ، فإنها والحال هذه لا تسمى « رزقًا » . وإنما تأخذ حكمًا مستمدًا من الطريقة والكيفية التى حصل بها ، فتسمى تأسيسًا على هذا « غصبًا » إن كان المال مغصوبًا ، أو تسمى « سرقة » إذا كان المال « مسروقًا » . وهو إصرار من المعتزلة أن تسمى الأمور بمسمياتها دون مواربة حتى لا يترك لمدع ادعاء ، أو لمستغل تبرير الطرق الغير مشروعة ، سواء من حيث المصدر ، أو التصرف فيه ، فالذى يغصب مالاً أو يسرقه لا يمكن والحال هذه ، أن يسمى هذا المال « رزقًا » لأن الله لم يرزقه إياه ، كما يدعى هؤلاء ، وإنما يقع هذا الشخص فى دائرة التجريم المستحق للعقاب ، حيث يكون هذا الشخص قد « أخذ رزق غيره » أو اعتدى على هذا الغير سواء كان هذا الغير ، إنسانًا فردًا أو جماعة .

والأرزاق عند أبى الهذيل العلاف على وجهين[1] :

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٥٢ – ٥٣ .

أحدهما : ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقًا للعباد .

والثانى : ما حكم الله به من الأرزاق للعباد ، فما أحل منها فهو رزق ، وما حرم فليس رزقًا ، أى ليس مأمورًا بتناوله .

وعلى هذا فإن فهم أن الأرزاق من عند الله ، « يجب أن يكون فقط من خلال الوجه الأول ، أى من حيث الإنشاء والخلق والبدء ، أما فى الوجه الثانى ، فإن التدخل الإنسانى هو الذى يضفى على مثل تلك الأشياء كونها رزقًا ، إن كانت حلالاً ، أو غير داخله فيه ، إن كانت حرامًا .

وإن كان هذا التعريف لدى أبى الهذيل يناقش قضية ما يعد رزقًا من عند الله « خلقًا وابتداءً » والفعل الإنسانى حرامًا أو حلالاً ، وتدخله فى وصف الشىء بكونه رزقًا أو حرامًا ، فإن القاضى عبد الجبار يضيف فى تعريفه بعدًا جديدًا وإن كان يدور فى نفس الإطار ، فيقول : « إن الرزق هو ما ينتفع به ، وليس للغير المنع منه ، ولذلك لم يفترق الحال أن يكون المرزوق بهيمة أو آدميًا ، وهو ينقسم إلى ما يكون رزقًا على التعيين وذلك نحو الأشياء المملوكة »[1] .

فالقاضى عبد الجبار بهذا يفرق بين ما يكون رزقًا على الإطلاق ، وما يكون رزقًا على التعيين « الملكية » لأنه بهذا التقسيم سيرتب نتائج هامة خاصة فى قضية الملك وقضية تدخل السلطة لصالح الأمة فى بعض الأمور الاقتصادية .

إن المهم فى الرزق فى مذهب المعتزلة تكمن فى مشروعيته ، وموافقته لحدود الحلال وبعده عن شبهات الحرام ، فإن الحرام لا يجوز أن يكون رزقًا ، « وأن الله تعالى منعنا من إنفاقه واكتسابه ، فلو كان رزقًا لم يجز ذلك . كما أن الله تعالى قال : ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حرامًا وحلالاً﴾[2] وأيضا فإنه تعالى مدحنا بإنفاق ما رزقناه حيث قال : ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾[3] ومعلوم أنه لايجوز أن يمدح على الإنفاق من الحرام »[4] .

والمعتزلة يعتبرون « أن الأرزاق كلها كأنها من جهة الله تعالى ، فهو الذى خلقها وجعلها

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٨٤ ، وانظر أيضا : المغنى – جـ ١١ – ص ٤١ وما بعدها .

(٢) سورة يونس : آية ٥٩ .

(٣) سورة البقرة : آية ٣ .

(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٨٧ – ٧٨٨ ، المغنى – جـ ١١ – ص ٣٥ .

بحيث يمكن الانتفاع بها ، فهو الرازق حقيقة ، وإذا وصف به الواحد منا فيقال : « رزق الأمير جنده والسلطان رعيته كان على نوع من التوسع والمجاز »[١]

ويقول الزمخشرى فى تفسير قول الله تعالى ﴿وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[٢] يعنى أن الأموال التى فى أيديكم إنما هى أموال الله بخلقه وإنشائه لها ، « وإنما مولكم إياها وخولكم الاستمتاع بها وجعلكم خلفاءه فى التصرف فيها ، فليس هى بأموالكم فى الحقيقة ، وما أنتم فيها إلا بمنزلة الوكلاء والنواب ، فأنفقوا فيها حقوق الله وليهن عليكم الإنفاق كما تهون على الرجل النفقة من مال غيره إذا أذن فيه »[٣] .

هذه حقيقة تؤكدها المعتزلة ولا مراء فيها ، غير أن هذا لا يرتب نتائج مبتورة حول إضافة الحرام إلى الله ، فإن هذا مما لا يجوز ، فالأشياء ابتداء رزق طهور طيب ، غير أن تدخل الإنسان بصورة أو بأخرى قد يخرجها من طيبها ، حيث تصير حرامًا ، أو قد تستخدم لما هى له ، مؤدية وظيفتها فى الكون وفق منهج الله ولذلك حرص المعتزلة على أن يقسموا الرزق إلى « ما يحصل من جهة الله تعالى ابتداء ، وإلى ما يحصل بالطلب ، فالأول ، نحو ما يصل إلينا من المنافع بطريق الإرث ونحوه مما وصل إليه بغير علاج . والثانى يحصل بالتجارات والزراعات وغير ذلك »[٤] .

وترى المعتزلة أن الغصب قرينة على وصف الملك بالحرام ، ولا يحق لإنسان وصفه بالرزق من عند الله ، فالغصب شيء والرزق على النقيض منه ، فإن المصدر للتملك والحيازة عامل أساسى فى تكييف طبيعة هذه الحيازة من كونها « حرامًا » أو « حلالاً » ، « رزقًا » أو غير ذلك ، ولهذا فإن الإمام يحيى بن الحسين ، وهو مفكر زيدى يجرى فى الأصول على مذهب المعتزلة ، رد مستنكرًا قول الحسن بن محمد بن الحنفية « إن هذه الأموال رزق للحائزين لها » ، قائلاً :

« كيف يقول الحسن بن محمد : إن الله رزق هؤلاء الظالمين المعتدين الفاسقين رزقًا ، ثم صيره لهم وسلمه فى أيديهم ، ثم يعذبهم عليه ويحاسبهم فيه (...) أم كيف يجترئ ويقول : « إن الله جعله لمن حكم به من المسلمين ، ثم انتزعه منهم فجعله رزقًا للأغنياء الفاسقين دونهم ؟ فكيف يكون ذلك والله سبحانه يقول : ﴿كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[٥]

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٨٦ .
(٢) سورة الحديد – آية ٧ .
(٣) الزمخشرى : الكشاف – جـ ٤ – ص ٤٧٣ .
(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٨٦ .
(٥) سورة الحشر – آية ٧ .

ويقول : ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا ، إنما يأكلون فى بطونهم نارًا وسيصلون سعيرًا﴾[1] فعلم أن فى خلقه من سيأكل أموال اليتامى عدوانًا وظلمًا ، فنهاهم عن ذلك وحرمه عليهم وحكم بالسعير لمن استخار ذلك فيهم »[2] .

فالفكر الاعتزالى يتسق مع طبيعة الأمر الإلهى « للسائل والمحروم حق معلوم » باعتبار أن القيام بهذا الحق واجب ، إذا ما توقف المرء عن تأديته أثم وصار ماله كله حرامًا . « فالله سبحانه قد حكم للفقراء والمساكين .. إلخ ، بحقوق فى الأموال عندما قال : ﴿إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب﴾[3] فحرمهم ذلك الفاسقون وأكله دونهم الظالمون ، وخالف على ذلك الفاجرون (...) فجعلوا دولة بين أغنيائهم (...) فأخذوا ما جعل الله لغيرهم .. ولا يشك من كان لبه سالمًا وكان بأمر الله عالمًا ، أنهم على ذلك معذبون وأنهم على مخالفته فيه مسئولون »[4] .

ويتحدث الإمام القاسم الرسى عن الأموال والثروات التى تتكون فى ظل المجتمعات التى يسودها الظلم والفساد ، فيرى أن هذه المجتمعات تلوث تلك الثروات بنسب من الظلم والاغتصاب والاستغلال ، ولذلك فإن نقاء هذه الثروات وطهارتها وحلها ليست كاملة ، ويترتب على ذلك أن حرية الإنسان فى التمتع بها ليست قائمة ولا مشروعة ، فحقوق المستضعفين المغتصبة قد تحولت إلى قيود على حرية تصرف الحائزين والمغتصبين لهذه الأموال ، وهذه الظروف التى تحد من حرية الحائز للثروة هى – فى نفس الوقت – بمثابة الظروف التى تحد نطاق حرية أصحاب هذه الأموال الشرعية كى يطالبوا باسترداد حقوقهم المسلوبة واسترجاع أموالهم من المغتصبين .

يقول القاسم الرسى : « إن التقلب بالأموال والتجارات والمكاسب فى وقت ما تعطل فيه الأحكام وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمناء ، وسائر الضعفاء ، ليس من الحل والإطلاق كمثله فى وقت ولاة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن »[5] .

والمعتزلة إذا كانوا يقررون أن الله هو الرازق ، وأنه خالق الأرزاق ، فإن هذا لا يمنع ،

---

(١) سورة : النساء – آية ١٠ .

(٢) الإمام يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد فى الرد على محمد بن الحنفية – ضمن رسائل العدل والتوحيد – جـ ٢ – جواب المسألة العاشرة – ص ١٧٠ .

(٣) سورة : التوبة – آية ٦٠ .

(٤) يحيى بن الحسين : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد – جـ ٢ – ص ١٧٠ – ١٧١ .

(٥) القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسى : رسالة الأصول الخمسة – ضمن رسائل العدل والتوحيد – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ – جـ ١ – ص ١٤٢ .

أن الإنسان مسئول عن تحصيل الرزق والسعى فى سبيله والعمل من أجله ، وهذه الفكرة حرص المعتزلة على التأكيد عليها فى وجوب السعى فى طلب الرزق والاشتغال به ، ليواجهوا بذلك حالات التواكل والكسل التى تظهر بين فئات معينة من الأمة ، الذين يعتبرون أن الدين عكوف فى المساجد وإقامة الصلوات . ويسمى القاضى عبد الجبار هذه الفئات إسم « المتآكلة » أو « المتواكلة » وهم هؤلاء الذين لا يعيرون اهتمامًا لحركة الإنسان فى الحياة ويشيعون جوًا من الخمول والكسل بين أفراد الأمة وذلك بدعوى خطيرة لها من آثارها فى بناء الأمة وتنميتها ، تقوم على أساس أن طلب الرزق نوع من سوء الظن بالله وتقديره ، وأن حسن التوكل - بل التواكل - على الله يقتضى قعودًا عن طلب الرزق ، حيث أن طلب الرزق ، هو إنكار للتوكل على الله ، وهذا الإنكار قبحه معلوم ، على المتوكل أن يبتعد عما يقبح ويقعد عما يطلب[1] .

ولا شك أن هذه الدعوى ، ضرب لحركة التنمية فى الأمة الإسلامية ، ودعوى إلى الجمود وعدم القيام بالواجب الإنسانى فى عمارة الأرض وتنمية الموارد ، ولذلك فقد قرر المعتزلة أن طلب الرزق ، قضية تدخل فى إطار السبب والمسبب ، دون تعدى على حقيقة أن الله هو الرازق ، فطلب الرزق « وهذا كما يحسن منا ويصح طلب الولد بالوطء ، والزرع بالبذر ، والعافية بالعلاج »[2] .

بل أنهم يؤكدون أن الرزق وطلبه يكون « تحرزًا من المضار »[3] على حد تعبير القاضى عبد الجبار ، بل « ربما يتجاوز الحد فى ذلك ، فيصير الإنسان ملجأ إلى طلب الرزق ، كما يكون مضطرًا فى بعض الأحوال إلى أكل الميتة ومدفوعًا إليه »[4] .

ثانيًا : البعد الأخلاقى لقضية الملكية

تحدثنا فى إطار قضية الرزق ، عن العلاقة بين الرزق والملك ، فإذا كان الملك رزقًا ، فليس كل رزق ملكًا . وهذه الحقيقة تضع الحدود بين ما هو ملك للفرد ، وما هو ملك على الشيوع .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة - ص ٧٨٦ ، المغنى : جـ - ١١ - تحقيق : محمد على النجار ، د . عبد الحليم النجار - الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة و النشر - ١٩٦٥ - ص ٤٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ١١ - ص ٤٣ ، وانظر أيضا : سيف الدين عبد الفتاح : الجانب السياسى لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الإدراك الذاتى والفهم الاستشراقى - رسالة ماجستير مخطوطة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة - ١٩٨٢ - ص ٢٦٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ١١ - ص ٤٣ .

(٤) المصدر السابق ونفس الصفحة .

والأمر لا يقف عند حدود هذه التفرقة المبدئية حول نطاق المِلك ، فإذا كان المعتزلة يعرفون الملك بأنه « هو القدرة ، وأن المالك هو القادر ، فكل من قدر على شىء ولم يكن لأحد منعه على الوجه الذى يقتضى قدرته التصرف فيه ، وصف بهذه الصفة »[١] .

فإن هذا الأمر لا يقف عند هذا الحد بالنسبة للملك ، فإن مدرسة الاعتزال إيمانًا منها بالطبيعة الأخلاقية لشئون الاقتصاد الإسلامى ، تربط بين مفاهيم المِلك والتوبة مؤكدة على وظيفة المالك من جانب وحقيقة الملك من جانب آخر ، فالملك « ليس المعتبر فيه بالتمكن واحتواء اليد عليه فقط »[٢] فالواجب على المالك الذى آثر التوبة أن ينظر فيما حازه ، فإن كان مما يحل له أن يمسكه ويتصرف فيه صحت توبته ، وإن كان مما يجب فيه إزالة أو إتلاف فالواجب أن يفعله[٣] .

فالبحث فى حقيقة الملك ومشروعيته أمران من الأهمية بمكان سواء أكان ذلك الملك ناتجًا عن الإرث أو التكسب والعمل ، « فلابد من اعتبار ذلك فيما تحتوى يده عليه ، كما لابد من اعتبار الظاهر فيما يتناول من جهة الغير »[٤] « ذلك أن الاعتبار هو فى حسن التملك لا فى وقوع الملك ، لأنه إن أهمل ذلك وعاقده (...) وقبض ما فى يده ، فقد ملكه ، وإن كان بفعل محرم ، وقد يستقر الملك والفعل محرم فى العقل والشرع »[٥] .

وحق الملكية من الحقوق المقدسة التى لا تقبل المساس إلا بحق ، ذلك أن « التملك على جهة الإكراه لا يقع ، لأن الإكراه يغير حال العقد فيصير كأنه لم يقع ويبقى الملك لصاحبه »[٦] .

ويظل فى هذا الأمر قضية أساسية تتعلق بحق السلطة فى التدخل فى مسألة الملكية ، وهو أمر قدره المعتزلة من حيث المبدأ لإقرار المصالح العامة « فإنه للإمام مدخلاً فى حال أهل التمييز والعقل ، لأنه قد نصب لتدبير خاص وعام فى النفوس والأموال وما يتبعها »[٧] .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٨

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١١ – ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ٤١ .

(٤) المصدر السابق : ص ٢٩ .

(٥) المصدر السابق : ص ٣٥ .

(٦) المصدر السابق : ص ٣٤ .

(٧) المصدر السابق : جـ ٢٠ – ق ٢ – ص ١٥٧ .

ثالثًا : البعد الأخلاقى لقضية الأسعار :

لا تعفى المعتزلة الإنسان من تحمله مسئولية فعله وترفض إحالة أفعاله على الله ، فتلحق به كل حسن وقبيح من منطلق القدرة الإلهية الشاملة . من خلال هذا التوجه الفكرى ينبع تفكير مدرسة الاعتزال حول مفاهيم « الغلاء » و« الرخص » فى الأسعار .

وتفرق المعتزلة بين السعر وبين الثمن « فإن السعر شيء والثمن شيء آخر غيره ، فالسعر هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس ، والثمن هو الشيء الذى يستحق فى مقابله المبيع »[1] وقد يبدو للوهلة الأولى أن تلك تفرقة من باب الترف الفكرى ، ولكن هذه التفرقة الأساسية كانت مدخلاً صحيحًا لدراسة السعر وغلائه ورخصه ، وما قد يكون ذلك من تدخل الإنسان وتقديره ، وما قد يكون معبرًا عن استغلاله وجشعه ، أما الثمن فعلى غير ذلك هو « المستحق فى مقابله المبيع » وعلى هذا « السعر يوصف بالغلاء مرة والرخص أخرى ، فالرخص هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه فى ذلك الوقت وفى ذلك البلد ، والغلاء بالعكس من ذلك »[2] .

غير أن المعتزلة يتحفظون بصدد نسبة الغلاء والرخص فى الأسعار إلى الإنسان فحسب ، ذلك أنه « لابد من اعتبار البلد والوقت فتأثيرهما مما لا يخفى »[3] .

وعلى هذا ومن خلال هذا التحديد للفرق بين الثمن والسعر ، فإن مدرسة الاعتزال تفرق وتميز بين ما ينسب إلى الله وبين ما ينسب إلى السلطان أو الإنسان « ذلك أن الغلاء والرخص ربما يكون من قبل الله تعالى ، وربما يكون من قبل السلطان . ما يكون من قبل الله تعالى هو أن يقل ذلك الشيء وتكثر حاجة المحتاجين إليه ، أو يكثر ذلك الشيء وتقل حاجة المحتاجين إليه ، وأما ما يكون من قبل السلطان فهو أن يسوم رعيته ألا يبيعوا إلا بقدر معلوم »[4] .

وهذا الوجه فى الرخص والغلاء الذى ينسب لله ليس هو موضع دراستنا ، ولكن موضع دراستنا واهتمامنا هو قضية التسعير من جانب الإمام ، أو ما يسمى « بالتسعير الجبرى » وهو أمر يتعلق بتدخل السلطة لصالح الأمة الإسلامية فى قضية الأسعار ، فإن تكييف المعتزلة لهذا الأمر نابع من جواز تدخل الإمام إقرارًا للمصلحة العامة ، « إذا كان سبب الرخص فعل

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٧٨٨ .
(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٤) المصدر السابق ونفس الصفحة .

بعض الأئمة أو بعض القائمين بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على وجه يحسن منه ، فغير ممتنع أن يضاف إليه وإلى الله سبحانه »[1] « يجوز أن يرى الإمام المصلحة فى تسعير بعض الأمتعة عليهم على التعديل من حيث لا يلحقهم مضرة وبتراض منهم أو بكره على ذلك إذا رأى أن ما يجرى من التسعير أنشأه بعض الظلمة ، أو يؤدى إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم ، فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السعر لا يتعدى ويكون وجه الصلاح فيه غير خفى »[2] .

وهذا النص الذى أثبتناه يكشف النقاب عن البعد الأخلاقى لقضية الأسعار .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى – جـ ١١ – ص ٥٧ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

المبحث الثانى

المساواة

يشهد العالم دائمًا صنوفًا عديدة من الصراع ، يشهد لونًا من الصراع بين الأبيض والأسود ، ويشهد لونًا آخر بين شعب فى مكان وآخر فى مكان آخر ، ويرى لونًا ثالثًا بين عامل كادح وصاحب عمل ثرى وبين مثقف وأمى وبين مهنة ومهنة أخرى وهلم جرا .

وبقدر عنف الصراع واتساع نطاقه ، تتزاحم المذاهب الفلسفية لتبرير هذا الصراع أو ذاك ، أو لزيادة حدته وفاعليته . ولم تكن المشكلة التى تبدى هذه المذاهب الرأى فيها هى مشكلة « المساواة والمفاضلة » كظاهرة إنسانية ، بل هى مشكلة المعايير التى تقوم عليها المساواة والمفاضلة . فاللون الأبيض أو الأسود معيار ، والثراء أو الفقر معيار ، والأمية أو الثقافة معيار ، والقرب أو البعد عن السلطان معيار ، والقرابة من النبى معيار والطبقة الاجتماعية معيار .

وقد انتقدت المعتزلة بعض هذه المعايير على النحو الآتى :

١ – نقد المعتزلة لمعيار المفاضلة على أساس الوطن :

انتقدت المعتزلة معيار المفاضلة بين البشر على أساس تميز وطن عن وطن والذى استند على الآية القرآنية ﴿وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾[1] ، فرأوا أن هذا الاختلاف فى الوطن اختلاف للتعارف ، ونفوا أن يكون اختلاف الناس إلى شعوب وقبائل ومجموعات ، مبررًا للمفاضلة بين الأفراد ، بل نظروا إلى هذا الاختلاف على أنه سبب للتعارف واللقاء ، وليس للتخاصم والتنافر ، إذ الاختلاف أو المفارقة بين فرد وآخر أدعى للقاء والألفة بينهما . وأما اختلاف الألسنة والألوان ، واختلاف الطباع والأخلاق ، واختلاف المواهب والاستعدادات ، فتنوع لا يقتضى النزاع والشقاق ، بل يقتضى التعاون للنهوض بجميع التكاليف والوفاء بجميع الحاجات ، يقول الجاحظ : « وأدنى ذلك أن يكون الذى معهم

---

(١) سورة الحجرات – آية ١٣ .

من خصال الوفاق غامرًا ما معهم من خصال الخلاف ، بل هم فى معظم الأمر وفى كبر الشأن وعمود النسب متفقون »[1] .

٢ – نقد المعتزلة لمعيار المفاضلة على أساس اللون :

ألف الجاحظ رسالة « فخر السودان على البيضان »[2] نافيًا خرافة الجنس والعنصرية بسبب اللون بفهم واع ، رافضًا فكرة سمو الأجناس البيضاء ، فأغلق الباب أمام العنصرية من أوسع الأبواب وهو « اللون » فأعلن أنه كما أن للبيضان مفاخر ،فإن للسودان مآثر .

٣ – نقد المعتزلة لمعيار المفاضلة على أساس النسب :

حاول الزمخشرى هدم كل الأسس التى تتمثل فى الأنساب ، ولم يعتبر النسب أساسًا للتمييز بين البشر ، ولا يؤثر أى تأثير على قيمة المساواة الإنسانية . يقول الزمخشرى : « لا تقنع بالشرف التالد وهو الشرف للوالد ، واضمم إلى التالد طريقًا حتى تكون بهما شريفًا ، ولا تُدل بشرف أبيك ما لم تدل بشرف فيك ، إن مجد الأب ليس بمجد إذا كنت فى نفسك غير ذى مجدٍ ، الفرق بين شرفى أبيك ونفسك ، كالفرق بين رزقى يومك وأمسك ، ورزق الأمس لا يسد اليوم كبدًا ولا يسدها أبدًا »[3] .

وهى رؤية تؤكد على قيمة المساواة ورفض أن يكون للأنساب دور فى التصور الطبقى ، ولكن الرفعة تكمن فى سعى الفرد نفسه لا فى نسبه أو حسبه .

٤ – نقد المعتزلة لمعيار المفاضلة على أساس القرب من السلطة :

نفت المعتزلة أن يكون القرب من السلطان له تأثير على الوضع الطبقى للفرد ، وتميزه عن غيره .يقول الزمخشرى : « كب الله على مناخره من زكى نفسه بمفاخره ،على أنه رُب مساخر يعدها الناس مفاخر ، يقول الرجل جدى فلان ، وأنا ممن يقدمه السلطان وأبوه عبد لبعض العصاه مسخر ، ومن قدمه السلطان فهو المؤخر ، الأصيل من رسخ فى ثرى الطاعة عرقه ، والمقدم من أحرز قصب السبق سبقه »[4] فهو بذلك يهدم فكرة أن يكون للمنصب والقرب من السلطة دخلاً فى التمييز بين البشر .

---

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٣٤ .
(٢) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – ص ١٧٧ – ٢٢٦ .
(٣) محمود بن عمر الزمخشرى : أطواق الذهب فى المواعظ والخطب – مطبعة السعادة – القاهرة – ١٨١٣– ص ٤٣ – ٤٤ .
(٤) المصدر السابق : ص ٤٥ – ٤٦ .

٥ – نقد المعتزلة لمعيار المفاضلة على أساس الطبقة والمهنة :

انتقد الجاحظ نظام الحكم فى بلاد فارس قبل الإسلام ، حيث أن سياسة الحكم قامت على أساس من جمود الأوضاع الاجتماعية فى صورة طبقية صارمة تقيم الناس حيث هم من مواضعهم ،فلا يسمح لذى حرفة أن يتنقل منها إلى حرفة أخرى ، كما لا يسمح للأبناء أن يتحولوا إلى حرفة غير حرفة أبيهم ، بل يلزمهم القانون إلزامًا أن يخلفوا آباءهم فى حرفتهم ، وكأنهم يرثونها عنهم كما يرثون عنهم بعض صفاتهم الجسدية والنفسية ، فيقول الجاحظ عن سلمان الفارسى بوصفه ممثلاً لثقافة فارس فى هذا الأمر ، منكرًا هذا الوضع من « الجمود الطبقى الجبرى » مؤكدًا على ضرورة الحراك الاجتماعى كضرورة للانسجام فى الأمة ، « لعمرى لقد كان – أى سليمان – فى قوم – يقصد الفرس – قد ساسوا الناس سياسة ورتبوهم ترتيبًا يقطع عن الطمع فى الملك بآيين (القانون باللغة الفارسية) لم يجعلوا للصانع أن ينتقل عن صناعته إلى الكتابة ، ولم يجعلوا للكاتب أن ينتقل من كتابته إلى القيادة ، ولم يجعلوا لأبنائهم إلا مثلما كان لآبائهم ، ليعودوا الناس عادة يستوحشون معها إلى الخروج منها »(١) .

ويعلق الجاحظ على هذا النظام « وإنما حسن هذا فى ملكهم إذ كان بالرأى والغلبة ، ولم يكن لأهله أمثل من التدبير والحكم ، لم يكن شأنهم الأخذ بالكتاب والسنة ، وسبيل الإمامة غير سبيل الملك »(٢) .

معايير المفاضلة بين البشر عند المعتزلة :

ترى المعتزلة أن معايير المفاضلة بين البشر هى العلم والتقوى ، يقول الزمخشرى : « إن العلم والتقوى أنفع للإنسان من أمه وأبيه لأنه ينال بهما السعادة فى الدارين ،فإنه يجب عليه أن يواظب على العلم والتقوى وأن يحرز نفسه فى حرزهما ويشد يديه بغرزهما – أى ركابهما – لينال من الله تعالى النعمة الوافية ويعيش العيشة الراضية »(٣) .

وقد أكدت المعتزلة قيمة المساواة بين البشر عن طريق تحطيم الأوهام المتجمعة عن اختلاف الأجناس ، وتميز البعض على الآخر ، يقول الجاحظ : « ظن ناس أن أسماء أصناف الأجناس ،

---

(١) الجاحظ : العثمانية – ص ١٨٦ ، وانظر فى نظام الطبقات عند الفرس .يحيى الخشاب (مترجم) : أقدم نص عن النظم الفارسية قبل الإسلام – جماعة الأزهر للنشر والتأليف – مطبعة مصر – ١٩٥٤ – ص ١٢ .

(٢) الجاحظ : العثمانية – ١٨٦ – ١٨٧ .

(٣) الزمخشرى : أطواق الذهب – ص ٧ – ٨ .

كما اختلفت فى الصورة والخط والهجاء ، أن حقائقها ومعانيها على حسب ذلك ، وليس الأمر على حسب ما توهمه »[1] .

ويؤكد الجاحظ على أن أجناس البشر هى من الله ولا دخل للإنسان بها ، فلا الإنسان اختار جنسه أو رسمه ، ومن ثم لا يحق لأحد أن يفاخر بما لا ينسب إليه فعلاً واختيارا وسعى « وهم عبيده (أى الله جل جلاله) لا يتقلبون إلا فيما قلبهم فيه ، وله أن يجعل من عباده من شاء عربيًا ومن شاء عجميًا ومن شاء قرشيًا ومن شاء زنجيًا ، كما له أن يجعل من شاء ذكرًا ومن شاء أنثى ومن شاء خنثى ومن شاء أفرده من ذلك فجعله لا ذكرًا ولا أنثى ولا خنثى »[2] .

ويواصل الجاحظ بيان فكرته الأساسية من كون أن هذا أمر لا دخل للإنسان فيه « وما الذى قسم الله عز وجل بين الناس من ذلك إلا كما صنع فى طينة الأرض فجعل بعضها حجرًا ، وبعض الحجر ياقوتًا ، وبعضه ذهبًا ، وبعضه نحاسًا ، وبعضه رصاصًا ، وبعضه ترابًا »[3] .

ومن خلال تلك المقدمات المنطقية التى عرضها الجاحظ ، فقد خرج بنتيجة هامة تعلى قيمة المساواة ، وتضرب فكرة الأنساب والعنصرية فى الصميم « فإذا كان الأمر على ما وصفنا ، فالبنوى خراسانى ، وإذا كان الخراسانى مولى ، والمولى عربيًا ،فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى والعربى واحدًا »[4] .

وقد أكدت المعتزلة على قيمة المساواة بين البشر ، لأن فى مقدمة المبادئ السياسية ذات البعد الأخلاقى ، مبدأ المساواة ، فهو من أهم المبادئ التى جذبت قديمًا نحو الإسلام ، الكثير من الشعوب الأخرى ، وكان مصدرًا من مصادر القوة للمسلمين الأولين ، وذلك فيما يقرر بعض المستشرقين أنفسهم[5] .

وقد انتقدت المعتزلة الفكر العنصرى ، لأن « لكل نصيب من النقص ومقدار من الذنوب ، وإنما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلة المساوئ ، فأما الاشتمال على جميع

---

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٣٠ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٢ .
(٣) المصدر السابق : ص ٣٣ .
(٤) المصدر السابق : ص ٣٤ .
(٥) راجع فى ذلك : توماس أرنولد : الدعوة إلى الإسلام – ترجمة : حسن إبراهيم حسن وآخرون – مكتبة النهضة المصرية – ١٩٤٧ – ص ٢٤٦ – ٢٤٧ ، ٧٣٠ .

المحاسن ،والسلامة من جميع المساوئ دقيقها وجليلها ، وظاهرها وخفيها فهذا لا يعرف »[1] .

بل إن الجاحظ يسير خطوة أبعد فى تقرير المساواة من خلال سند لغوى ، قال الله تعالى : ﴿يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئًا﴾ [2] والمولى كلمة واقعة على الجميع فمنه ابن عم المرء ، ومنه خليفته ، ومنه مولاه من فوق (سيده) ومنه مولاه من تحت (عبده) ومنه مولاه الذى ملكه قبل عتقه ، فإذا قال الله ﴿يوم لا يغنى مولى عن مولى شيئًا﴾ فقد دخل فيه ابن العم وغيره ، ولم يستثن الأنبياء دون المسلمين »[3] .

وتؤكد المعتزلة أسس المساواة مستدلة بالقرآن والسنة وأعمال الصحابة ، « فقد أخبر الله فى كتابه بأبين الكلام وأوضحه عن معانى التسوية وما يجوز فى عدله وحكمته ، فقال وهو يريد أن يعلم الناس أنهم لا ينتفعون بصلاح آبائهم ، ولا يضرهم فساد رهطهم ،فقال : ﴿وإبراهيم الذى وفى ، ألا تزر وازرة وزر أخرى ، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾[4] فإذا كان كون الإنسان ابن نبى أو ابن خليفة نبى ، أو ابن عم نبى ،ليس من سعيه ، فقد أخبر أنه لا شىء له فى ذلك حين قال ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ فالسعى معروف ، والكون من رهط دون رهط ليس من سعى المرء فى شىء ، ولذلك قال النبى ﷺ لقرابته حين جمعهم « يا عباس بن عبد المطلب ويا صفية بنت عبد المطلب ، ويا فلان ويا فلان ، إننى لا أغنى عنكم من الله شيئًا[5] » ولو أن إنسانًا من القرابة إذا هو عصى وعصى غيره بمثل معصيته غفر الله له لقرابته ولم يغفر للآخر ، وكان إذا أطاع وأطاع غيره بمثل طاعته أعطاه الله أكثر مما يعطى الآخر ، لكانا إذا استويا فلم يطعا جميعًا ولم يعصيا ، فكانا إما طفلين وإما مجنونين وإما نائمين وإما ساهيين أعطى القريب وفضله ولم يعط الآخر شيئًا ولم يسو بينه وبين من لم يطع ، ولم يعص كما لم يطع القريب ، ولم يعص لم يكن النبى ﷺ ليقول لعمه وعمته إنى لم أغن عنكم من الله شيئًا » .

كما قال النبى ﷺ :« المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم »[6] وقال : « الناس

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٣٦ – ٣٧ .
(٢) سورة الدخان – آية ٤١ .
(٣) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٠٨ .
(٤) سورة النجم : آية ٣٧ – ٣٩ .
(٥) رواه الترمذى وابن ماجة – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ١٠٧ .
(٦) رواه البخارى وابن ماجه وابن حنبل – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٢ – ص ٢٦٤ .

كلهم سواء كأسنان المشط ، والمرء كثير بأخيه ،ولا خير لك فى صحبة من لا يرى لك مثل ما يرى لنفسه »[1] وقد قال الله سبحانه وتعالى : ﴿واتقوا يومًا لا تجزى نفس عن نفس شيئًا ، ولا يقبل منها شفاعة ، ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾[2] فلم يستثن من جميع النفوس نفسًا واحدة لا ابن نبى ولا ابن عمه .

وقال الله تعالى : ﴿يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم﴾[3] وقال : ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يومًا لا يجزى والد عن ولده ، ولا مولود هو جاز عن والده شيئًا﴾[4] ، ثم قال : ﴿إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور﴾[5] .

فمن اغتر بعد هذا بالقرابة ، واتكل على غير العمل الصالح ، فقد رد تأديب الله وتعليمه . ثم الذى رأينا من قصة ابنى آدم حين قرب مع أخيه قربانًا فتقبل من أخيه ولم يتقبل منه ، فقتله حسدًا له وبغيًا عليه . وكيف لم تنفعه قرابته من آدم حيث لعنه الله وبرئ منه وجعله من أصحاب النار ، ثم قال : ﴿وذلك جزاء الظالمين﴾[6] لكى لا يتكل أحد ظالم بعده على قرابته »[7] .

ثم يؤكد الجاحظ أن أبا بكر وعمر كانا يؤمنان فى تدبيرهما بالسوية وكذلك على بن أبى طالب ، وينعى الجاحظ على الرافضة الذين حاولوا هدم هذا الركن « والعجب أنكم تزعمون أن عليًا كان يرى التسوية ، وأن عمر صاحب حمية ، فأنتم تروون أن أكثر احتجاجه إنما كان بذكر قرابته وأمتن أسبابه ومصاهرته ، مع أن القرابة هى التى أخرجتكم إلى هذا الإفراط كله ، فأنتم تحبون بنى هاشم وتفضلونهم للقرابة ، وتوجبون لهم الإمامة للقرابة »[8] .

وهو يؤكد أن عمر كان على رأيه فى التسوية ،وينفى عنه العصبية « والذين نحلوا عمر

---

(١) رواه البخارى وابن حنبل ومسلم والترمذى – انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ١ – ص ١٢٢ .
(٢) سورة البقرة : آية ٤٨ .
(٣) سورة الشعراء : آية ٨٨ – ٨٩ .
(٤) سورة لقمان : آية ٣٣ .
(٥) سورة لقمان : آية ٣٣ .
(٦) سورة المائدة – آية ٢٩ .
(٧) الجاحظ : العثمانية – ص ٢٠٦ – ٢٠٩ .
(٨) المصدر السابق : ص ٢١٨ – ٢١٩ .

العصبية رجلان : رافضى أحب أن يمقته إلى العجم والموالى ، ومتعرب عرف أن عمر عند الناس قدوة فنحله ذلك ليكون له حجة ، فاعرف ذلك »[1] .

وبذلك نجد أن الفكر الاعتزالى كان حريصًا على ضرب كل افتخار بالمراكز المنسوبة ، من مال وأنساب وضرب رابطة الجنس والعصبية من خلال التأكيد على قيمة المساواة ، فالافتخار بالأهل والنسب وحتى المال هى أمور لا تشكل فى الحقيقة المعايير التى على أساسها يقاس الفرد فى الأمة الإسلامية .

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٢١ .

المبحث الثالث
العـدل والشـورى

أولاً : العـدل :

من أهم الدعائم الأخلاقية التى تقوم عليها الدولة الإسلامية فى نظر المعتزلة ، مبدأ العدل ، فإن ضرورة السلطة السياسية ونصبها لا يكون إلا لتحقيق قيمة العدل ، حركة وسلوكًا داخل الأمة الإسلامية « ويتظالم الناس فيما بينهم بالشره والحرص المركب فى أخلاقهم فلذلك احتاجوا إلى الحكام ، وقد أطلق لهم تصريف أخلاقهم وأماناتهم التى ردت إليهم بالأحكام فيها ما جنايته عليهم أكثر مما يطالبهم به الخصوم ، إن من أصعب الأعمال إنصافك فى نفسك ومواساتك أخاك فى مالك ، وذكر الله ، أما إنى لا أعنى قول : سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر ، وإن ذلك لمن ذكر الله ، ولكن ذكره عند ما يعرض من الأمور فإن كان طاعة لله فعلته ، وإن كان معصية لله اجتنبته »[1] .

فالعدل ليس قيمة مجردة ، ولكنه حقيقة حياتية ، « إنما يعرف الظلم من حُكم به عليه ، ومن استعمل العدل دله على أن الناس يجدون من طعمه وطعم الظلم إذا فعله بهم مثل الذى يجد إذا ظلم ، فكره لهم ما كره لنفسه فأنصف ولم يظلم »[2] .

كما أن الإمام « لو حكم العدل فى أموره وفيما بينه وبين خالقه ، وبينه وبين إخوانه ومعامليه لطاب عيشه ، وخفت مؤونته ، والمؤونة عليه »[3] كما أن « الله تبارك وتعالى لم يخلق مذاقا أحلى من العدل ولا أروح على القلوب من الإنصاف ولا أمر من الظلم ولا أبشع من الجور »[4] .

وتتأكد قيمة العدل كقيمة عليا يستحق الخارج عليها العقاب « ومن خرج من جميع الأوزان وخالف جميع التعديل ، كان بغاية العقاب أحق وبه أولى »[5] .

---

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة كتمان السر وحفظ اللسان – ص ١٦١ – ١٦٢ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٦١ .
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٤) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٥) المصدر السابق : جـ ٤ – رسالة فى الجد والهزل – ص ٨٤ .

ومفهوم العدل فى الرؤية الاعتزالية ، يعد من أهم المفاهيم تعلقًا بالحياة الإنسانية والتأثير على مجرياتها ، لأن هذه القيمة ذات بعد « غيرى » أى « اجتماعى » وهو ما فطن إليه المعتزلة فى تحديدهم لمفهوم العدل . فالمعتزلة يعرفون العدل بدءًا من اللغة ، فالعدل على ما يرى القاضى عبد الجبار : « مصدر عدل يعدل عدلاً ، وقد يذكر ويراد به الفعل ، وقد يذكر ويراد به الفاعل ، فإذا وصف به الفعل فالمراد به ، كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره »[1] ويبين القاضى عبد الجبار النفع والضرر الداخلى فى إطار العدل ومفهومه فيقول : « هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه »[2] .

هكذا فنحن أمام فهم ناضج لقيمة العدل التى هى أولاً ترتبط بالغير ، وهى ثانيًا ترتبط بالنفع العام ، أو ما يمكن التعبير عنه بلغة معاصرة « الصالح العام » ذلك أن الصالح العام يتميز بذلك عن المصلحة الفردية الأنانية الذاتية . فتفكير المعتزلة هو فى إطار الـ « نحن » و « الغير » لا فى إطار « الأنا » ولذلك كان تعريفهم للعدل ، فكما أنه « توفير حق الغير » فإنه لا يكتمل أيضًا إلا بـ « استيفاء الحق منه »[3] .

وهم بذلك اعتبروا مصلحة « الغير » أو « النحن » هى المعيار الحاسم لتحديد النفع والضرر ، فالفعل إنما يوصف بكونه عدلاً إذا ما تعلق بالآخرين ابتداءً ، وأما « ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة ، فإنه لا يوصف بذلك »[4] .

ومن خلال هذا الفهم يتبين لنا الإمكانية الكبيرة لتطوير هذا الفهم الاعتزالى لقيمة العدل والتأكيد على بعدها الاجتماعى والسياسى بالإضافة لبعدها الإلهى أيضًا ، خاصة أن فكر الاعتزال فى هذه القيمة يتيح ذلك . غير أن هذا ليس هو الإسهام الوحيد للاعتزال ، ولكن كان على المعتزلة فى مواجهة الجبرية أن يقولوا بأصل العدل وربطه ابتداءً بالله ، فهو سبحانه وتعالى : « عدل حكيم ، لا يفعل القبيح ولا يختاره ، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة ، وقد خالفنا فى ذلك المجبرة التى أضافت إلى الله كل قبيح »[5] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٣٠١ .

(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٣) قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل – جـ ٦ – تحقيق : الأب جورج شحاتة قنواتى – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – د . ت – ق ١ – ص ٤٨ .

(٤) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٥) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة – ص ٣٠١ ، وقد عالجنا علاقة العدل الإلهى بالعدل البشرى ، وانسحاب ذلك إلى دائرة السلطة السياسية فى الفصل الأول من هذا الكتاب .

ثانيًا : الشورى

رفض المعتزلة لفكرة الاستبداد :

من الدعائم الأخلاقية التى تقوم عليها الدولة الإسلامية فى نظر المعتزلة مبدأ الشورى وعدم الاستبداد بالرأى ، فقد رفضت المعتزلة فكرة الاستبداد ، فالجاحظ بداية يهاجم معاوية من منطلق أنه « استبد على بقية الشورى »[1] ، والزمخشرى يحذر من الإقامة فى بلد الحاكم المستبد الظالم ، فإنه يهلك أهلها بظلمه وعدوانه ويمنع عنها رحمة الله تعالى لأن الله يغضب على بلدة الظالم المستبد ، فأخرج منها ولا تدخلها مادمت حيًا وإن كنت السيد الكريم المتمتع بالأموال والأولاد ، وانتظر أن تسقط على جيفها الغربان عند هلاك أهلها بالزلازل والنيران[2] .

ومن هذا المنطلق أيضًا يوجه الزمخشرى خطابه إلى الملوك بعدم الاغترار بالاستبداد باعتباره من الأمور الوقتية التى لابد أن تزول ، يقول : « أيها الملك لا يغرنك الأعلام المنصورة ، والأعناق إليك مصورة ، والخيول التى خلفك وأمامك تجف ، وأحشاء من حولك من خوفك ترتجف ، والأوامر المطاعة ، والأمور المستطاعة ، وأنك مستقل بكبيرها ، مستقل لكثيرها ، ولا تنسى أن فوقك أميرًا عظيمًا أمرك هذا إليه أُمير (تصغير أمير) وآمرًا ناهيًا أمرك ونهيك لديه نهى وأمير ، وأن أقل ما يلزمك أن تهابه كما يهابك أدنى عبادك ، وتعلم أن لا مشيئة لك والأمر كله ما يشاؤه »[3] .

والفرعونية كنموذج للاستبداد فى أجل صوره ، قد وضع القرآن الكريم خطوطًا عريضة لفهمها كنموذج للحاكم المستبد ، يمكن تكراره على اختلاف الأزمنة والعصور ، فإن فرعون مثل فكرة الاستبداد والجبرية بأبلغ مكوناتها وعناصرها ، وقد وعى المعتزلة فكرة الجبر والاستبداد ، وربطوها بالنموذج الفرعونى فى الحكم « فمن كان فى يده أمر ونهى ، وكان فعله مخالفًا للكتاب والسنَّة فهو فرعون من الفراعنة »[4] .

والاستبداد والجبرية من جانب السلطة الحاكمة تخرجها من دائرة الشرعية بمفهومها الإسلامى ، ومن هنا كانت مهاجمة المعتزلة للفكر الجبرى فى كل صوره ، بل كان لهم الفضل فى تبين الوجه السياسى للجبر ، وشكل تصورهم للجانب السياسى لمفهوم الاختيار

---

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ٢ – رسالة فى النابتة – ص ١٠ .

(٢) الزمخشرى : أطواق الذهب – ص ٤١ – ٤٢ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٥ .

(٤) يحيى بن الحسين : رسائل العدل والتوحيد – كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد – جـ ٢ – ص٨٤ .

ردًا على هذا الفكر ، ذلك أن الإيمان بالجبر يصل فى نتائجه إلى حد تبرير الظلم والاستبداد وذلك من خلال تكييفهم الأساسى « إن هذا الظلم الذى نزل بهم بقضاء من الله وقدره ، ولولا أن الله قضى عليهم بهذا الظلم الذى نزل بهم من هؤلاء الظالمين ، ما قدر الظالم أن يظلمهم ، غير أن هذا الظلم مقدر عليهم عند الله على يدى هذا الظالم »[1] .

رفض المعتزلة لشرعية تصرفات الحاكم المستبد المتغلب :

إن جمهور مدرسة الاعتزال يمنعون إجازة أحكام المتغلب وتصرفاته ، فليس له ولا لمن يستنيبهم أن يحاكم الناس ويقضى بينهم ، وليس له أن يحبس الناس حبس عقوبة ، ولا أن يقيم الحدود ، ولا أن يتدخل فى الأموال تدخل الإمام ، فإذا حدث وقام بشىء من ذلك ، فإن كان مما يمكن تداركه وإعادة إنجازه ، كان ما قام به فيه باطلاً ، أما إذا لم يمكن تداركه ، فإنه يمضى ، فإذا أخذ أموال الناس بعضها وصرفها فى المصارف التى حددها كان ذلك بمثابة الاغتصاب ، وإذا أخذ منهم زكاة أموالهم لم تجز هذه الزكاة ، إلا إذا ضمن دافعها بالتتبع والمراقبة ووصولها إلى مستحقيها[2] .

وفى الأحكام والترافع والمقاضاة ، منع جمهور المعتزلة من أن يستعين الناس بالبغاة ، ولم يجيزوا إمضاء الأحكام والترافع إليهم إلا إذا كانت الحالات لا تحتاج إلى الاجتهاد ، كأن يكون الحق معلومًا ولا شبهة فى عدالة البينة ، أو كان هناك إقرار للنزاع [3] .

(١) يحيى بن الحسين : رسائل العدل والتوحيد - كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد - جـ ٢ - ص ٨٥ .
(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى - جـ ٢٠ - ق ٢ - ص ١٦٠ - ١٦١ .
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .

المبحث الرابع
تقويم الرؤى المنحرفة

اهتمت المعتزلة بتقويم الرؤى المنحرفة داخل الأمة الإسلامية ، ولذلك كان معظم اهتمامها يدور حول كشف مناطق الفساد داخل كيان الأمة ، ودور الفئات المختلفة فى تحمل تبعة هذا الفساد . وسوف نقوم بعرض دور العلماء ودور القضاة .

العلماء :

لعب الكثير من العلماء دورًا سلبيًا فى الأمة ، فإذا كانت الأمة تفسد بفساد الأمراء ، فإن الأمراء إنما يفسدون بفساد العلماء . ولذلك فإن الزمخشرى تراه يفرق بين نموذجين من العلماء ، نموذج تنهض به الأمة ، ونموذج تهلك به الأمة .

أما النموذج الأول وهو العلماء العاملون الخائفون من الله ومن محاسبته إياهم يوم القيامة ، العاملين بسنة سيدنا محمد ﷺ وبطريقة أصحابه « لا يزال بعضهم يوصى بعضًا باتباع الحق والتمسك به ، لا يعدلون عن سعة الحق إلى مضائق التشديد فى الدين ، ولا يميلون عن سبيله الواضح إلى طريق الأباطيل ، لا يزالون قامعين لأهل الزيغ والضلال وأهل العناد والجدال ، لا يخافون فى نصرهم لدين الله تعالى لومة لائم ، فما أرحب صدورهم التى جمع الله فيها دين الإسلام مع العلم والحلم ، فنعم دين الإسلام ونعم العلم والحلم ، ولله أماكنها فمن قصدها عاد بكل فائدة منها فى دينه وعلمه وحلمه . أقسم بحياتك ما زينة الدنيا وعمران الأرض إلا بالعلماء العاملين بالسنة والفرض ، أولئك هم العلماء حقًا الذين تبكى عليهم السماء والأرض . وأما العلماء الغير العاملين فهم كالغُثاء لا ينفعون بل يضرون فلا تسمهم بين أهل العلم إلا برواته الحاملين لكتابه ودواته »[1] .

إن التفرقة الأساسية بين العالم العامل وبين حاملى العلم ورواته فرق كبير ، وهو تحديد لمفهوم العالم والنموذج الذى تُقَّوم به الأمة .

أما النموذج الثانى الذى تهلك به الأمة ، فهو علماء السوء ، وهو يصفهم متعجبًا من

(١) الزمخشرى : أطواق الذهب – ص ٥٢ – ٥٣ .

علماء الشرع ، ويقول : « ما الذى حملهم على تسهيل واجباته واختراع البدع فيها والرخص لولاة الأمور بعد أن جمعوها فى الكتب ودونوها ، وكان الواجب عليهم أن ينصحوا الولاة ليعملوا بواجبات الشرع على أصلها ، فليتهم ما سمعوها من الشارع ، ولا جمعوها ، فماذا عليهم لو أسمعوها ولاة الأمور كما سمعوها من الشارع ، ولم يحرفوا الكلم عن مواضعه للدنيا والجاه ، فما تعلموا العلم وحفظوه ، وصفوا الناس حولهم حلقات وصفقوا فى دروسهم ، إلا ليغروا الناس بذلك ويأكلوا أموالهم بالباطل . فمن يستطع تخليص ماله منهم إذا أخذوه أو من الذى لا يعطيهم كل ما طلبوا من المال إن كانت له عندهم قضية أو فتوى ، ثيابهم ثياب الأنبياء والمرسلين ، وفى احتيالهم لأكل أموال الناس بالباطل قد فاقوا المتلصصين . لهم أقلام كأنها سهام الميسر وفتاوى مموهة يعمل بها الجاهل فيهلك فهم أشد جورًا وعدوانًا من أعوان الولاة الظلمة ، لأن الأعوان لم يبيعوا دينهم بدنياهم ولم يهيجوا الفتنة بين الناس بفتواهم . وأما العلماء المنزهون عن هذه الصفات ، فلا غبار عليهم وبهم يكون تأييد الدين وسكون الفتن »[1] .

نحن حيال صورة رائعة صورها الزمخشرى لعلماء السوء ودورهم الخطير فى إفساد الأمة والرعايا ، وهم فى ذلك أخطر من أعوان الولاة الظلمة على الأمة .

وهو إذ يعرض لهذين النموذجين ، فإن الجاحظ يكمل هذه الرؤية من خلال تحديده لوظيفة العالم والتى يتميز بها ، وهى التنبؤ بالأحداث والقدرة على ضبطها يقول : « فإنما حمدت العلماء بحسن التثبت فى أوائل الأمور ، واستشفافهم بعقولهم ما تجئ به العواقب ، فيعلمون عند استقبالها ما تؤول به الحالات فى استدبارها وبقدر تفاوتهم فى ذلك نستبين فضائلهم ، فأما معرفة الأمور عند تكشفها ، وما يظهر من خفياتها ، فذاك أمر يعتدل فيه الفاضل والمفضول والعالمون والجاهلون »[2] .

القضـــاة :

القضاة هم امتداد للعلماء ، موكول إليهم إرساء قواعد العدل القضائية داخل الأمة الإسلامية . وكما فرق المعتزلة بين نموذجين من العلماء ، أحدهما تنهض به الأمة ، والآخر تهلك به ، فإنهم ينتهجون نفس هذا السبيل فى رؤيتهم لنموذجين من القضاة .

النموذج الأول : وهو القاضى العادل المتحرى للعدل – وإقامته وبلوغه ، من تقصى

---

(١) الزمخشرى : أطواق الذهب فى المواعظ والخطب – ص ٥٣ – ٥٥ .
(٢) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ٩١ .

الحجة ، حتى يتسنى له صواب الحكم والفصل والقضاء . يقول الجاحظ : « والحاكم العادل من لم يعجل بفصل القضاء دون استقصاء حجج الخصماء ، ودون أن يحول القول فيمن حضر من الخصمين ، والاستماع منه ، وأن تبلغ الحجة مداها من البيان ، ويشرك القاضى الخصمين فى فهم ما اختصما فيه ، حتى لا يكون بظاهر ما يقع عليه من حكمه أعلم منه بباطنه ، ولا بعلانية ما يُفلج الخصام منه أطب منه بسره[1] ، ولذلك ما استعمل أهل الحزم والروية من القضاء طول الصمت ، وإنعام التفهم والتمهل ، ليكون الاختيار بعد الاختبار والحكم بعد التبين »[2] .

أما النموذج الثانى : فهو القاضى المرتشى الذى يفصل بالرشوة ويحكم بأكل السحت وهو يفرح بالرشوة ويهتز لها ويستلذها أكثر مما يستلذ الخمر شاربها ، فتراه إن أخذها هام بها فرحًا وطربًا ، وإن حرموه منها فهو حزنان ويلاً وغضبًا ، كأنه لم يعلم أنها من الحرام ، وأن الله تعالى يعاقبه عليها لأنها من أكل أموال الناس بالباطل . يوقد النار ويشعلها حين يقسم التركة ويحكم بالميراث ، فيأخذ من التركة نصيبه ونصيب الحاكم الذى جعله قاضيًا ، قبل أن يأخذ أصحاب الحقوق الشرعية حقوقهم من التركة . فيا عجبًا له يسمونه القاضى العادل بين الخلق ، مع أنه السم القاتل للنفوس بغير الحق[3] .

ومن خلال عرضنا لفئة العلماء وفئة القضاة ، يتبين أن الصواب والخطأ من الإنسان فى مجال حركته وسلوكه ، فإن القاضى قادر على أن يحكم بالعدل ، كما أنه قادر على أن يفعل ظلمًا بأكل الحرام والرشوة ، وهى رؤية توضح مفهوم الاختيار الاعتزالى ، وتؤكد البعد الأخلاقى لطبقات المجتمع .

---

(١) أفلجه على خصمه : غلبه ، والخصام جمع خصم ، أطب : أعلم .

(٢) الجاحظ : الرسائل – جـ ٢ – كتاب القيان – ص ١٤٤ .

(٣) الزمخشرى : أطواق الذهب – ص ٤٩ – ٥٠ .

الفصل السابع

قضية الشعوبية ودور المعتزلة في مواجهتها

تمهيــد :

عالجنا في الفصول السابقة ، قضية السلطة السياسية ووجوبها وشروطها ، وطرق تعيينها وواجباتها ، ثم عزلها ، كما عالجنا الدعائم الأخلاقية التى يجب أن تتميز بها الدولة الإسلامية من وجهة نظر المعتزلة ، وسوف نتناول فى هذا الفصل جانبًا آخر على قدر كبير من الأهمية فى الفكر السياسى المعتزلى ، وهو الفكر القومى المعتزلى ، فى مواجهة الفكر الشعوبى الذى انتشر فى عصر المعتزلة ، وتمثل فى أكثر من مجال (فى المجال الأدبى ، وفى المجال الدينى ، وفى المجال السياسى) فكان رد الفعل القومى من جانب المعتزلة فى الرد على مزاعم الشعوبية فى جميع المجالات وطرح فكر قومى بديل للنزعة الشعوبية التى سادت عصرهم ، وأرادت أن تقوض ملك العرب ووحدتهم ودينهم .

وسوف نعالج هذه القضية فى مبحثين ، المبحث الأول يتناول أطوار الشعوبية منذ ظهورها ، وطبقات الشعوبيين ومستوياتهم الاجتماعية ، ثم مجالات الشعوبية المختلفة . أما المبحث الثانى فيتناول جهود المعتزلة فى مقاومة الشعوبية ، وطرح الفكر القومى العربى البديل للتعصب العرقى الشعوبى .

المبحث الأول
أطوار الشعوبية ومجالاتها

الشعوبية حركة سياسية دينية اجتماعية ، ظهرت فى أعقاب الفتوحات العربية بعد الإسلام ، وتهدف إلى تقويض أركان الدولة العربية ، وإعادة السلطان إلى الشعوب الأعجمية المغلوبة وخاصة الفرس .

ثم نمت الشعوبية فى العصر الأموى ، إذ حاول الأمويون أن يحكموا الفرس كفاتحين ، وتغلبت لديهم العصبية العربية ، فانحرفوا عن جادة الدين فى معاملة الموالى ، وأرهقوهم بالضرائب ، ولم يسووا بينهم وبين العرب فى الحقوق ، إلا فى عهد عمر بن عبد العزيز .

وقد ضاق الموالى بهذا الأذى الذى وقع عليهم ، وراحوا يقابلون هذه المعاملة بالمطالبة بأن يعاملوا المعاملة التى افترضها لهم الإسلام ، وأن يأخذوا الحقوق التى أعطاها الدين الذى يرى الشعوب كلها سواء ، وأن ليس لقبيل على قبيل فضل إلا بالتقوى والعمل الصالح . ومن هنا ، فقد سمى هؤلاء الذين ينادون بأن الشعوب كلها سواء ، من حيث المبدأ ، بأهل التسوية ، وبالشعوبيين[1] .

وأمثال هؤلاء حين يطالبون بالتسوية ويرفعون شعارها ، إنما يفعلون ذلك فى هذه المرحلة (أيام الخلافة الأموية) إلى أن يحين الوقت ، وتجىء مرحلة جديدة لها شعارها ، ولها أسلوب عملها المناسب . ولقد كان استخدام هذا المبدأ ورفع ذلك الشعار من أهم ما عجل بسقوط الدولة الأموية ، وقيام دولة جديدة صار للموالى الفرس فيها دور كبير .

وكان هذا التحول الخطير فى مقاليد الحكم وما أصبح للفرس من مكانة رفيعة فى المجتمع

---

(١) أطلقت كلمة الشعوبية فيما بعد – غالبًا – على من هم أكثر تطرفًا فى عدائهم للعرب ، وسموا بذلك لانتصارهم للشعوب الأعاجم التى هى مغايرة للقبائل العربية وراح بعضهم يفسر بها قوله تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » سورة الحجرات آية ١٣ ، ورأى أن تقديم الشعوب فى الآية للتفضيل . انظر : محمود شكرى الألوسى : بلوغ الأرب فى معرفة أحوال العرب – تحقيق : محمد بهجة الأثرى – دار الكتاب العربى – القاهرة – ١٩٤٦ – جـ ١ – ص ١٥٩ ، أحمد أمين : ضحى الإسلام – جـ ١ – ص ٥٥ ، د . زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى – دار الشروق – بيروت والقاهرة – ١٩٧٣ – مقالة : صراع ثقافى قديم – ص ١٤٥ .

العباسى الجديد ، سببًا فى بروز الشعوبية – نسبة إلى الشعوب الأعجمية – وهى نزعة كانت تقوم على مفاخرة تلك الشعوب ، وفى مقدمتها الشعب الفارسى ، للعرب مفاخرة تستمد من حضارتها وما كان العرب فيه من بداوة وحياة خشنة غليظة . فهم فى نظر الشعوبيين أدنى من الشعوب الأخرى ، إذ قدموا الشعوب الأجنبية على العرب وتنقصوا من قدرهم وصغروا من شأنهم .

ومن المؤكد أن رجال الفرس البارزين من أمثال البرامكة وآل سهل وآل طاهر بن الحسين كانوا يذكون نار هذه الشعوبية فيمن حولهم من الفرس ، وقد اختلف الناطقون بها بين عالم وأديب وشاعر ، وتجرد نفر من الموالى أنفسهم للرد على أصحاب هذه النزعة الخبيثة ، وما تحمل من كيد العرب ودينهم الحنيف على نحو مانجده عند الجاحظ فى كتابه « البيان والتبيين » وابن قتيبة فى رسالته التى سماها « كتاب العرب » .

طبقات الشعوبية ومستوياتهم الاجتماعية :

وهؤلاء الذين اعتنقوا هذه النزعة الحادة من الشعوبيين ، جماعات ثلاث عرض لها ابن قتيبة هى :

أولاً : سفلة الناس وغوغاؤهم ، يقول عنهم ابن قتيبة : « لم أر فى هذه الشعوبية أرسخ عداوة ، ولا أشد نصبًا للعرب من السفلة والحشوة ، وأوباش النبط ، وأبناء أكرة القرى ، أما أشراف العجم ، وذوو الأخطار منهم ، وأهل الديانة ، فيعرفون ما عليهم ويرون الشرف نسبًا ثابتًا »[1] .

ثانيًا وثالثًا : جماعة من الأدباء حظوا بمجالسة الأشراف ، وجماعة من الكتَّاب نعموا بقرب السلطان . يقول ابن قتيبة عن هاتين الجماعتين : « وإنما لهجت السفلة منهم بذم العرب ، لأن منهم قومًا تحلوا بحلية الأدب ، فجالسوا الأشراف ، وقوما اتسموا بميسم الكتابة ، فقربوا من السلطان فدخلتهم الأنفة لآدابهم ، والغضاضة لأقدارهم من لؤم مغارسهم وخبث عناصرهم ، فمنهم من ألحق نفسه بأشراف العجم ، واعتزى إلى ملوكهم وأساورتهم ، ودخل فى باب فسيح لا حجاب عليه ، ونسب واسع لا مدافع عنه ، ومنهم من أقام على خساسته ينافح عن لؤمه ، ويدعى الشرف للعجم كلها ليكون من ذوى الشرف ، ويظهر بغض العرب ، يتنقصها ويستفرغ مجهوده فى مشاتمها وإظهار مثالبها ، وتحريف

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة : كتاب العرب « أو الرد على الشعوبيه » – ضمن رسائل البلغاء – جمعها : محمد كرد على – دار الكتب العربية – القاهرة – ١٩١٣ – ص ٢٧٠ .

الكلم فى مناقبها ، وبلسانها نطق ، وبهممها أنف ، وبآدابها تسلح عليها ، فإن هو عرف خيرًا ستره ، وإن ظهر حقره ، وإن احتمل التأويلات صرفه إلى أقبحها ، وإن سمع سوءًا نشره ، وإن لم يسمعه نفر عنه وإن لم يجده تخرصه »[1] .

على أن الأمر لم يقتصر فى اعتناق الشعوبية على هذه المستويات الدنيا من القوم كما ذهب إلى ذلك ابن قتيبة ، وإنما كانت هناك جماعات من عليه القوم وأشرفهم ، من أمثال : آل برمك ، وبنو سهل ، وبنو نوبخت ، وبنى طاهر ، كانوا الممد الحقيقى لهذه الحركة ، والمؤرث لنيرانها ، وكانوا يعملون سرًا ، إذ كانت المراكز الكبيرة والمراتب الرفيعة التى يشغلونها تمنعهم عن العمل الظاهر فى هذا الميدان ، وإلا كشفهم الخلفاء وغير الخلفاء ، فمن الخير لهم ولمصلحتهم القومية أن يمدوا آخرين سرًّا بمالهم ، يدلك على ذلك أن « علان » الشعوبى حين ألف كتابًا فى مثالب العرب ، أجازه طاهر بن الحسين بثلاثين ألفا[2] .

أشكال الشعوبية :

تعددت أشكال الشعوبية ومجالاتها ، فمنهم رجال السياسة الذين أرادوا أن يستأثروا دون العرب بالحكم والسلطان . وهناك الأدباء الذين حاولوا تأكيد التراث الفارسى القديم والتنكر للتراث العربى ، والعودة إلى الثقافة القديمة فى الشرق الأدنى . وأشد من هؤلاء عنفًا وغيظًا من العرب ، الملاحدة الزنادقة الذين كانوا يبغضون الدين الحنيف ، وكل ما اتصل به من عرب وعروبة[3] .

وسوف نعرض لهذه الأشكال الثلاثة ، ذلك حتى يتسنى لنا عرض جهود المعتزلة فى مجابهة هذه الأشكال من الشعوبية ، والتى حاولت جميعًا تقويض ملك العرب والمسلمين والعودة إلى التراث والمجد الفارسى .

أولاً : الشكل الأدبى :

ويبدو فى مناظرات ومساجلات جرت بين شعراء كبشار بن برد وأبى نواس ، وكتاب كابن المقفع وسعيد بن حمير . ودافع عن العربية الجاحظ وابن قتيبة وأبو حيان التوحيدى

---

(١) المصدر السابق ونفس الصفحة .

(٢) انظر : أحمد أمين : ضحى الإسلام - جـ ١ - ص ٦٣ ، محمد بديع شريف : الصراع بين العرب والموالى - دار الكتاب العربى - القاهرة - ١٩٥٤ - ص ٣٩ وما بعدها .

(٣) د . جمال مرسى بدر : مادة شعوبية - دائرة معارف الشعب - مطابع الشعب - ١٩٦٠ - جـ ٣ - ص٢٨٥ .

وقد تناولت مساجلاتهم موضوع المساواة والملك واللغة ، إذ حاول دعاة الشعوبية الطعن بالعرب فى حقهم بالملك ، وفى أنسابهم ولغتهم[1] .

وقد ظهر نشاط الأدباء والكتّاب من الشعوبيين فى مجالات مختلفة تؤدى إلى نهايات متآلفة فى هدف واضح وهو محاولة تأكيد التراث الفارسى القديم ، والتنكر للتراث العربى ، والعودة إلى الثقافة القديمة فى الشرق الأدنى .

وقد انقسم أصحاب النشاط الأدبى من الشعوبيين إلى عدة جماعات :

١ – رواة التاريخ وواضعو الأخبار :

وهؤلاء كانوا يدسون فى ثنايا كتبهم كل ما من شأنه الحط من قدر العرب ، والتهوين من مفاخرهم التقليدية ، كالكرم والشجاعة والفروسية ، وكذلك الطعن فى أنسابهم ، وإرجاع كل فضل إلى الأعاجم . وأهم هؤلاء المزورين للتاريخ والأنساب ، والمخترعين للأخبار : أبو عبيدة مولى تيم قريش الفارسى الأصل ، كان أبوه على دين اليهودية ، وجده مجوسيًا ، وغيلان الشعوبى مؤلف كتاب مثالب قريش .

وقد انصبت حملات الشعوبية على الجذور والأصول ، فهى تهاجم العرب قبل الإسلام وتتهمهم فى كل شىء ، فى أسلوب حياتهم فى طعامهم وملابسهم ، فى فصاحتهم وخطبهم ، فى أساليب قتالهم ، فى أنسابهم ، فى علاقاتهم الاجتماعية ، فى كرمهم ، فى مقاييسهم الخلقية وفى مروءتهم .

كما امتدت هجمات الشعوبية بالتدريج إلى فترات التاريخ الإسلامى ، وكان طبيعيًا أن تهاجم العصر الأموى مستغلة نظرة العباسيين وموقفهم من الأمويين ، فلم تسلم منهم فترة ولم ينج منهم أحد ، فأرادت الشعوبية أن تبين أن العرب كانوا مجموعة قبائل لا تربطها رابطة وليس لها من الحضارة نصيب ، وأنهم كانوا فى حالة سمجة من الهمجية والتخلف ، فى حين أن الشعوب الأخرى كالفرس والروم كانوا أصحاب حضارات راسخة . قالت الشعوبية : « للأمم كلها من الأعاجم ملوك تجمعها ومدائن تضمها وأحكام تدين بها وفلسفة وبدائع من الأدوات والصناعات . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ولا كان لها قط نتيجة فى صناعة ولا أثر فى فلسفة إلا ما كان من الشعر ، وقد شاركتها فيه العجم »[2] .

---

(١) د . عبد الوهاب الكيالى : موسوعة السياسة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – د .ت – جـ٣ – ص ٤٨٣ – ٤٨٤ .

(٢) أحمد بن محمد بن عبد ربه : العقد الفريد – تحقيق : محمد سعيد عريان – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – ١٩٥٣ – جـ ٣ – ص ٤٠٥ .

وقال الجيهانى الشعوبى : « ليس للعرب كتاب إقليدس ولا المجسطى ولا الموسيقى ولا كتاب الفلاحة ولا ما يجرى فى مصالح الأبدان ويدخل فى خواص الأنفس »[١] . وكأنهم خلو من كل إنتاج فكرى يذكر . ثم إن أساليب قتالهم ومعداتهم الحربية كانت بسيطة ، ولم تكن لهم معرفة بالتعبئة أو بأدوات الحرب المتقدمة . وقد فصل الجاحظ فى كتابه « البيان والتبيين » هجمات الشعوبية ورد على تهجمهم بقوة[٢] .

وحاولت الشعوبية أن تنفى صفة الأمة عن العرب ، فلم يدخلوهم ضمن الشعوب ، كما أن إطلاقهم للفظة « الشعوبية » على أنفسهم يشعر بأنهم قصروا مفهوم الشعوب عليهم ، وأما العرب فى زعمهم فقبائل متفرقة متنازعة ، والقبيلة قرينة البداوة ، وهى بعيدة عن الحضارة بعد العرب عن الحياة المدنية ، فى حين أن الشعوب ترتبط بالحضارة ، وفسروا الآية الكريمة ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾ بهذا المعنى[٣] .

وإذا كان العرب يعتزون بأنسابهم ، فإن الشعوبية هاجمت ما لدى العرب منها ، وما يعتزون به من سلاسلها ، وادعوا أنها أنساب مدخولة أو منحولة ، وذهبوا مقابل ذلك إلى انتحال أنساب وهمية للعجم ليفخروا بها ، فادعت الشعوبية أن إسحق أبو العجم ، وأن أمه سارة حرة ، بينما إسماعيل أبو العرب ، وأمه هاجر وهى أَمَة . وسموا العجم « بنى الأحرار » والعرب « بنى اللخناء » بضوء هذا الادعاء[٤] .

٢ – رواة الأدب وواضعو الشعر :

عرفت الشعوبية خطورة الشعر كسلاح للدعاية والتوجيه ، فنحلوا الأشعار التى توافق هواهم وتدعم دعواهم . ومن أشهر المنتحلين للشعر ورواة الأدب : خلف الأحمر وحماد الراوية وكلاهما مولى .

وكان من أعظم من يحمى الثقافة الفارسية وينشرها « البرامكة » الفرس ومالهم من مال وفير ، وكرم واسع ، يحقق رجاءهم ، ويبسط نفوذهم . وكان هؤلاء البرامكة وأمثالهم يعملون على نشر الثقافة الفارسية .

---

(١) أبو حيان على بن محمد التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة – تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزين – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٣٩ – جـ ١ – ص ٨٩ .

(٢) جـ ٣ – ص ١٦ .

(٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد – جـ ٣ – ص ٣٢٢ ، والآية ، سورة الحجرات – آية ١٣ .

(٤) ابن قتيبة : كتاب العرب – ص ٢٧٥ .

وهاجمت الشعوبية اللغة العربية ، وهم يدركون أنها وعاء الثقافة العربية ، وأنها فى حيويتها ومرونتها استطاعت أن تصبح لغة الثقافة بعد أن صارت لغة السياسة ، فالشعوبية تريد مكافحة العربية ، وتريد إظهار مزايا اللغات الأخرى ، خاصة الفارسية(١) .

وقد اتخذ نشاط هؤلاء الأدباء والكتَّاب من الشعوبيين سبلاً مختلفة ، منها إكثارهم من الترجمة عن الفارسية فى موضوعات تتصل بصميم الذات الفارسية كالأدب والتاريخ والتقاليد والمثل . وقد شهد العصر العباسى الأول حركة ترجمة واسعة عن الفارسية ، وهى مستقلة عن حركة الترجمة التى تبناها الخلفاء .

ولم يكتف الكتَّاب بالترجمة ، بل أنهم وضعوا الشىء الكثير ونسبوه إلى الفرس القدماء ليضفوا عليهم من الأمجاد ما يساعد على إحياء الوعى الفارسى وعلى التقليل من شأن الحضارة العربية الإسلامية ، يقول الجاحظ : « ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التى بأيدى الناس للفرس أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبى عبيد الله وعبد الحميد وغيلان يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ويصنعوا مثل تلك السير » (٢) بل إن بعض هذه المؤلفات الموضوعة نسبت إلى بعض الأعلام لتكتسب قيمة خاصة وإلا فكيف نفسر وجود كتاب التاج الذى ينسب للجاحظ(٣) وهو بمحتواه كتاب « آيين » يتصل بالمراسم الساسانية مع إضافات تتصل بالخلفاء الأمويين والعباسيين هدفه أن يظهر هؤلاء تابعين ومقلدين للملوك الفرس .

وأراد الكتَّاب أن يوجهوا الناشئة إلى الثقافة الفارسية ، وأن يصرفوا الأذهان عن الثقافة العربية الإسلامية ، جاء فى البيان والتبيين « قالوا : - أى الشعوبيين - ومن أحب أن يبلغ فى صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر فى اللغة فليقرأ كتاب كاروند ، ومن احتاج إلى العقل والأدب والعبر والمثلات والألفاظ الكريمة والمعانى الشريفة فلينظر فى سير الملوك » . ثم يشير الجاحظ إلى « تبجح الشعوبية برسائل الفرس وخطبها وألفاظها ، وباليونان ورسائلها وخطبها وعللها وحكمها ، وبكتب الهند فى حكمها وأسرارها وسبرها وعللها(٤) » .

---

(١) د . عبد العزيز الدورى : الجذور التاريخية للشعوبية - دار الطليعة - بيروت - ١٩٨١ - ص ٧٠ . وانظر عن أثر اللغة فى حياة الشعوب وأنها الأساس الأول لوحدة الشعوب ، د . فؤاد محمد النادى : موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الإسلام - دار الكتاب الجامعى - القاهرة - ١٩٨٠ - جـ ١ - ص ١٠٣ - ١١٨ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين - جـ ٣ - ص ٢٩ .

(٣) تحقيق : أحمد زكى باشا - المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩١٤ .

(٤) الجاحظ : البيان والتبيين - جـ ٣ - ص ١٤ .

كما يشكك الكتّاب فى النصوص الإسلامية ، فالكاتب « يرجع بذكر السنن إلى المعقول ، ومحكم القرآن إلى المنسوخ ، ونفى مالا يدرك بالعيان . وشبه بالشاهد الغائب ، لا يرتضى من الكتب إلا المنطق ولا يحمد إلا الواقف ، ولا يستجيد منها إلا السائر »[1] وبهذا يبين أسلوب التشكيك الذى يتبعه بعض الكتاب ليزعزعوا العقائد ويربكوا المفاهيم .

ولم يسلم من تهجم شعوبيى الكُتّاب حتى القرآن والحديث . ويبدو أن الكتاب على تضلعهم بالعربية وأدبها كانوا لا يعنون بأصول الثقافة العربية الإسلامية ، بل إن الجاحظ يتهمهم فى تكوين ثقافتهم ويقول : « إنه لم ير كاتب قط جعل القرآن سميره ولا علمه تفسيره ، ولا التفقه فى الدين شعاره ولا الحفظ للسنن والآثار عماده »[2] وقد يكون فى قوله بعض التطرف ، فهو يعترف بوجود البعض منهم ممن يهتم بالحديث والفقه ، ولكنهم قلة ، وإن وجد أحد منهم نفر منه زملاؤه واستثقلوه وتخلوا عنه[3] .

٣ - مؤلفو الكتب ضد العرب :

فريق آخر من الشعوبيين قصد إلى هدفه بطريق مباشر ، فخصص كتبًا كاملة للإزدراء على العرب والافتخار بالعجم ، عرفت باسم « كتب المثالب » وسعى هؤلاء إلى توجيه الحياة الأدبية وجهة تفيد الشعوبية ، وتشد من أزرها .

ولدينا إشارات إلى بعض المؤلفات ، وبعض النتف المبعثرة فهذا علان الشعوبى ، وكان راوية عارفًا بالأنساب والمثالب ، ألف كتاب الميدان فى المثالب « هتك فيه العرب وأظهر مثالبها ، وله عدة كتب فى مثالب قريش وغيرها »[4] « وكان سعيد بن حميد بن اليختان شديد العصبية على العرب ، وله من الكتب كتاب : « فضل العجم على العرب وافتخارها »[5] .

وأكثر الجهمى من المثالب « وتناول جلة الناس ، وتطاول فى هجومه على العمريين والعثمانيين ، فذكر سلفهم بأقبح ذكر ، فقال له بعض الهاشميين فى ذلك ، فذكر العباس بأمر عظيم ، فعاقبه المتوكل . وله كتاب فى المثالب[6] » . وألف أبو عبيدة معمر بن المثنى

---

(١) الجاحظ : الرسائل - جـ ٢ - رسالة ذم أخلاق الكتاب - ص ١٩٤ .
(٢) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .
(٤) محمد بن إسحق بن النديم : الفهرست - مطبعة الاستقامة - القاهرة - د . ت - ص ١٥٩ - ١٦٠ .
(٥) المصدر السابق : ص ١٨٥ .
(٦) المصدر السابق : ص ١٦٨ .

فى المثالب وأكثر فى ذلك ، وأورد فى شرحه للنقائص الشىء الكثير منها[١] . وكان سهل بن هارون « شعوبى المذهب شديد العصبية على العرب وله فى ذلك كتب كثيرة[٢] . إلى غير ذلك من الأمثلة والروايات فى كتب الأدب والتاريخ وهى كثيرة وغريبة .

ثانيًا : الشكل الدينى :

كان للشعوبية نشاط كبير فى مجال العقيدة ، إذ أرادوا أن يهاجموا العرب فى أعز معاقلهم ، وهو الإسلام ، الذى سادوا به الأمم ، ودانت لهم الأقطار ، فاتخذوا من الزندقة[٣] سلاحًا يكيدون به للإسلام ، ويحولون به المسلمين عن دينهم .

وقد استعان الزنادقة فى أعمالهم بإحدى ديانات الفرس القديمة وهى المانوية (نسبة إلى مانى الفارسى الأصل الذى ولد عام ٢١٥ م) وكانت التعاليم التى دعا إليها مانى خطيرة وهدامة ، حتى أن فارس نفسها تصدت لمحاربتها قبل الإسلام[٤] .

ووجدت الشعوبية فى إحياء ديانة مانى ، سبيلاً لهدم المجتمع العربى ، ووسيلة تحقق لهم مآربهم الفاسدة .

وقد كان النشاط المانوى والتبشير بالديانة المانوية بصورة متسترة عمل أصحابها مستندين إلى مبدأين أساسيين ، **أولهما** : التأويل الذى يمكن من تفسير النصوص الدينية لأصحاب الديانات الأخرى ، وخاصة الإسلام ، تفسيرات تخرجها إلى مدلولات ومفاهيم مانوية ،

---

(١) المصدر السابق : ص ٨٥ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٨٠ .

(٣) الزندقة ليست عربية الأصل ، إنما هى تعريب لمصطلح إيرانى كان يطلقه الفرس على صنيع من يؤولون (الأفستا) كتاب داعيتهم « زرادشت » تأويلاً ينحرف عن ظاهر نصوصه ، ومن أجل ذلك نعتوا به دعوة « مانى » ومن فتنوا بها من الفرس . انظر : د . شوقى ضيف : العصر العباسى الأول – ص ٧٩ .
وقد ارتبط لفظ الزندقة فى أول الأمر بكل مظاهر التأثر بالفرس فى عاداتهم ، والإسراف فى العبث والمجون ، والحرص على اتخاذ عقائد المانوية ، والتمسك بعقيدة الثنوية ، وعبادة إلهين اثنين ، واتباع تعاليم مانى . انظر فى مانى والمانوية : ابن النديم : الفهرست – ص ٤٧٠ وما بعدها ، الشهرستانى : الملل والنحل – ص ٢٤٥ – ٢٥٠ ، أحمد أمين : فجر الإسلام – ص ١٠٤ – ١٠٩ .
واتسع مدلول الكلمة فى العصر العباسى الأول ليشمل كل من استظهر نحلة من نحل المجوس ، واتسعت أكثر من ذلك فشملت كل إلحاد بالدين الحنيف ، وكل مجاهرة بالإثم والفسوق . انظر : د . شوقى ضيف : العصر العباسى الأول – ٧٩ .

(٤) كريستنسن : إيران فى عهد الساسانيين – ترجمة : د . يحيى الخشاب – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٥٧ – ص ١٨٦ – ١٨٧ .

وثانيهما : المزج الداخلى أو الأخذ من الديانات والمذاهب الأخرى ، وصهر ذلك فى البوتقة المانوية لتعزيزها ، ولكسب الآخرين إليها .

وقد استغل المانوية بعض الشبه الظاهر بين بعض طقوسهم والشعائر الإسلامية كالصلاة والوضوء ليستروا ما نويتهم . كما تظاهروا بالرجوع إلى العقل ، وإلى التفسير العقلى للإسلام ، ليخفوا حقيقتهم ويبثوا آراءهم[1] .

ويرى الزنادقة فى هدم الإسلام من الداخل ، السبيل لتحقيق أهدافهم . ويوضح الشريف المرتضى أسلوب الزنادقة فيقول : « فقد نشأ جماعة ممن يتستر بإظهار الإسلام ، ويحقن بإظهار شعاره ، والدخول فى جملة أهله ، دمه وماله ، زنادقة ملحدون ، وكفار مشركون ، فمنعهم عز الإسلام عن المظاهرة والمجاهدة ، وألجأهم خوف القتل إلى المساترة ، وبلية هؤلاء على الإسلام وأهله أعظم وأغلظ ، لأنهم يدغلون فى الدين ، ويموهون على المستضعفين بجأش رابط ، ورأى جامع ، فعل من قد آمن الوحشة ووثق بالأنسة ، بما يظهره من لباس الدين هو منه على الحقيقة عارٍ »[2] .

وقد انتشرت الشعوبية بين من ظلوا على دينهم القديم ، ومن أسلموا ولم يدخل الإيمان فى قلوبهم ، ومن غلبت عليه النزعة الوطنية ، فكرهوا العرب لأنهم ، أزالوا ملكهم وأضاعوا استقلالهم . وقد جرهم هذا التعصب الوطنى فى كثير من الحالات إلى تغليب الوطنية على الدين الجديد الذى اعتنقوه[3] .

ومن هنا كانت تلك الصلة الوثيقة بين الشعوبية والزندقة ، إذ كثيرًا ما جذبت هذه النزعة الشعوبية أصحابها إلى حياض الزندقة والإلحاد ، وجرهم بغضهم للعرب الذين أزالوا ملك آبائهم إلى بغض الإسلام وبنى الإسلام ، باعتبار أن هذا الدين هو السبب فى رفعة هؤلاء العرب الذين لم يكونوا فى يوم من الأيام على شيء مذكور ، وفى هذا يقول الجاحظ :

« ربما كانت العداوة من جهة العصبية ، فإن عامة من ارتاب الإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية فإذا أبغض شيئًا أبغض أهله ، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة ،

---

(١) كريستنسن : إيران فى عهد الساسانيين – ص ١٨٦ – ١٨٧ .

(٢) علم الدين على بن الحسين الموسوى العلوى الشريف المرتضى : آمالى المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد – تحقيق : محمد أبو الفضل – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٩٤٥ – جـ ١ – ص ١٢٧ .

(٣) د . عبد العزيز الدورى : الجذور التاريخية للشعوبية – ص ٥٨ – ٥٩ ، د . إبراهيم أحمد العدوى : المجتمع العربى ومناهضة الشعوبية – مكتبة نهضة مصر – القاهرة – ١٩٦١ – ص ١٥ – ١٦ ، أحمد أمين : ضحى الإسلام – جـ ١ – ص ٥٤ .

فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام إذ كانت العرب هى التى جاءت به وكانوا السلف والقدوة »[1] .

هنا يبين الجاحظ الترابط بين العروبة والإسلام ، كما يبين كيف أن العداء للعروبة يؤدى إلى الزندقة فى كثير من الأحيان ، وهو يبين فى محل آخر كيف أن الشعوبية تؤدى إلى التطاول على الدين ، وإلى تجاوز كافة القيم . يقول : « ثم أنك لم تر قومًا أشقى من هؤلاء الشعوبيين ، ولا أعدى على دينه ولا أشد استهلاكًا لعرضه ولا أطول نصبًا ، ولا أقل غنمًا من أهل هذه النحلة »[2] .

وهناك صفحة أخرى تمثل فيها الصراع بين الشعوبية والعرب ، وهى صفحة الحديث والآثار ، فظهرت العصبية للعجم ومحاولة تفضيلهم فى الإسلام على سائر المسلمين ، وعلى لسان النبى ﷺ وأصحابه ، فاتجهوا إلى الوضع فى الحديث وإلى وضع أقوال على لسان بعض الصحابة والتابعين للتعبير عن عصبيتهم للأعجمية ، فعبد الكريم بن أبى العوجاء يتهم بالزندقة ، ويفسد أحاديث الرسول ﷺ بما يضع فيها ، ويقر حين يقتله المنصور بأنه وضع أربعة آلاف حديث مكذوب مصنوع »[3] . يقول الجاحظ معلقًا : « واعلم أن هذه الأحاديث من أحاديث الفرس ، وهم أصحاب نفخ وتزيد ، ولا سيما فى كل شىء مما يدخل فى باب العصبية ، ويزيد من أقدار الأكاسرة »[4] .

ثالثًا : الشكل السياسى :

استغل الفرس معاملة الأمويين السيئة للموالى ، فقاموا بتأليب الموالى على العرب عامة ، وعلى خلفائهم الأمويين على وجه الخصوص ، وبدأوا ينفثون السموم ضد العرب ، حتى تمكنوا من تقويض دولة بنى أمية وقيام الدولة العباسية سنة ١٣٢ هـ .

---

(١) الجاحظ : الحيوان – جـ ٧ – ص ٢٧٠ ، زكى نجيب محمود : تجديد الفكر العربى – مقالة : صراع ثقافى قديم – ص ١٤٨ .

(٢) الجاحظ : البيان والتبيين – جـ ٣ – ص ٢٩ – ٣٠ ، وأيضًا لاحظ العلاقة بين الإسلام والقومية وما يثيره ذلك من مفاهيم مثل العصبية والشعوبية .

-Majid Khadduri: Political Trends in the Arab World, the role of ideas and ideals in politics - Baltimore johns, Hopkins press - 1970 - P. 9 - 10.

(٣) ابن المرتضى : آمالى المرتضى – جـ ١ – ص ١٢٧ – ١٢٨ .

(٤) الجاحظ : الحيوان – جـ ٧ – ص ١٨٩ ، انظر أمثلة تلك الأحاديث المدسوسة فى : محمد بن مكرم بن منظور : لسان العرب – مطبعة بولاق – القاهرة – ١٨٨٢ – جـ ٢ – ص ٤٧٨ .

كما حاول الفرس السيطرة على الخلافة العباسية ، وقد كان للموالى – وبخاصة الفرس – دور كبير فى إسقاط سابقتها وقيامها هى ، وصار منصب الوزارة الحديث النشأة من نصيبهم غالبًا ، فكان الخليفة عربيًا والوزير فارسيًا ، وكثيرًا ما كانت الوزارة تطغى على الخلافة عندما يتولى الخلافة شخص ضعيف .

ومن الوزراء من اتخذ وجهة فارسية ، ومن كان يحلم بإعادة السلطان إلى الفرس ، فكان تاريخ الوزراء فى أيام العباسيين سلسلة نكبات ، فقد بدأ الخلفاء يشعرون بازدياد نفوذ الفرس وقوة سلطانهم واستبدادهم بالأمور دونهم . يقول ابن خلدون : « وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة ، واحتجابهم أموال الجباية ، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه ، فغلبوه على أمره وشاركوه فى سلطانه ، ولم يكن له معهم تصرف فى أمور ملكه ، فعظمت آثارهم ، وبعد صيتهم ، وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم ، واحتازوها عمن سواها من وزارة وكتابه وقيادة وحجابة وسيف وقلم »[1] .

وكان لهؤلاء الوزراء أعوان يسمون الكتّاب ، فقد كان لكل وزير كاتب ، بل كتاب يعينونه ، ولولاة الأقاليم ورجال الدولة كتاب . وكان أكثر هؤلاء الكتاب فرسًا كالوزراء ، يحتذون حذو أجدادهم من الفرس حتى فى مظاهرهم الخارجية ، بل إن تكّون الكتاب كطبقة ، ليس إلا تقليدًا للنظام الفارسى .

ويمكننا أيضا أن نلمس تأثير الشعوبية الفارسية فى الحركات السياسية ، والثورات التخريبية والانفصالية ، فلقد كانت وراء ثورة « سنباذ »[2] التى أعقبت مقتل أبى مسلم الخراسانى سنة ١٣٧ هـ بدعوى أن أبا مسلم لم يمت ، وإنما اختفى ليعود ناشرًا للعدل ، محطمًا للظلم ، ثم قامت ثورة « الراوندية »[3] الذين اختطوا خطة لتأليه الخلفاء ، فزعموا أن ربهم الذى يطعمهم ويسقيهم هو أبو جعفر المنصور ، ثم قامت ثورة المقنع الخراسانى[4]

---

(١) ابن خلدون : المقدمة – ص ٩٢ .

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى : تاريخ الرسل والملوك – تحقيق : محمد أبو الفضل – دار المعارف – القاهرة – ١٩٦٦ – جـ ٧ – ص ٤٩٥ .

(٣) المصدر السابق : ص ٥٠٧ ، وانظر أيضا : أبو عبد الله شمس الدين الذهبى : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام – تحقيق : محمد محمود حمدان – دار الكتب الإسلامية– القاهرة وبيروت– ١٩٨٥– جـ ١ – ص٩٥ .

(٤) الطبرى : تاريخ الرسل – جـ ٨ – ص ١٣٥ .

فى عام ١٦١ هـ من إحدى قرى « مرو » . ثم كان الفرس وراء المحمّرة [1] بقيادة عبد القهار المتغلب على جرجان ، وكان المحمّرة يرون المجوس أحق بالخلافة من العرب ، وتوالت أعمالهم وجهودهم وتوجيهاتهم للباطنية والقرامطة . وظلت هذه الثورات الفارسية تشغب على الدولة إلى أن تمخضت عن تفتيتها وبعثرتها فى دويلات منفصلة .

وهكذا نجد أنه كان للفرس فى سياسة العصر دور كبير ، فهم الذين أوقدوا نيران الشعوبية وأمدوها بالوقود الجزل ، فمنذ أزال المسلمون دولة بنى ساسان ، وتغلب العرب على الفرس ، ظل كثيرون من الفرس حاقدين ينتظرون الفرصة المواتية لرد اللطمة لطمات فحاولوا السيطرة على الخلافة ، إلا أن المعتزلة تصدت لهذه المحاولات بالفكر القومى الذى طرحته .

---

(١) المصدر السابق : جـ ٨ – ص ١٤٣ ، وانظر كذلك : محمد إقبال : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ، إسهام فى تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة : د . حسن محمود الشافعى ، د . محمد السعيد جمال الدين – الدار الفنية للنشر والتوزيع – القاهرة – ١٩٨٩ – ص ٨٣ .

المبحث الثانى
جهود المعتزلة فى مواجهة الشعوبية

حاولت المعتزلة تجسيد العوامل والمصالح المشتركة التى تربط مجموع المواطنين فى الدولة العربية الإسلامية ، فأعلنت أن دواعى التآلف والتأليف القومى ، أكبر وأخطر وأعظم من أسباب التنافر العرقى والتمزق القومى . فاثنان من أبرز قادة المعتزلة ومؤسسى مدرستها وتنظيمها وهما : واصل بن عطاء وغيلان الدمشقى ، تلقيا الفكر والعلم فى بيت عربى هو بيت محمد بن الحنفية بن على بن أبى طالب ، ولكنهما كانا من الموالى ، وعدد كبير من طلائع المعتزلة وقادتها وأئمتها كانوا من الموالى كذلك .

ففى هذه المدرسة الفكرية التى ضمت العديد من الموالى ، والتى لعب دورًا بارزًا فى قيادتها ، فكرًا وتنظيمًا ، عدد كبير منهم[1] ، والتى كان من الممكن أن تكون فى صف حركات الشعوبية ، فى هذه المدرسة تجسدت معالم التيار الفكرى الذى رفض عصبية بنى أمية ذات الطابع الجاهلى ، ورفض كذلك تعصب الشعوبية العرقى ، وقدم للحركة الفكرية العربية بواكير الفكر القومى ، فى صياغاته الحضارية والإنسانية المستنيرة .

وقد أولت مدرسة الاعتزال بأكملها ، هذه القضية الفكرية اهتمامًا عظيمًا ، وكان لها دور فى كشف النقاب عن الحركة الشعوبية فى طبيعتها وأهدافها وأفكارها ، وكانت لها جهود كبيرة فى المجالات الثلاث ، وهى المجال الأدبى والمجال الدينى والمجال السياسى ، على النحو الآتى :

أولاً : جهود المعتزلة فى مقاومة الشعوبية فى المجال الأدبى :

ألف الجاحظ كتبًا فى الرد على مطاعن الشعوبية[2] ، منها كتابه فى « الشعوبية » أشار إليه وأحال عليه فى مواضع من بخلائه ، من مثل قوله فى معرض حديثه عن أصناف الأطعمة عند العرب الممدوح منها والمذموم ، « وهذا الباب يكثر ويطول ، وفيما ذكرنا دليل على

(١) - George Hourani: Islamic and non islamic origins of Mu'tazilite Ethical rationalism international, middle east studies. 7, U.S.A - 1976 - P. 65.

(٢) انظر : الجاحظ – الحيوان – جـ ١ – ص ٥ ، حيث يذكر أنه ألف كتابًا فى العرب والموالى ، وآخر فى العرب والعجم .

ما قصدنا إليه من تصنيف الحالات ، فإن أردته مجموعًا ، فاطلبه فى كتاب الشعوبية فإن هنالك مستقصى »[1] .

وقد انبرى المعتزلة وخاصة الجاحظ للدفاع عن اللغة العربية وإظهار محاسنها وتأكيد مزاياها بحرارة واندفاع . يقول الجاحظ : « ليس فى الأرض كلام هو أمتع ولا أنفع ولا آنف ولا ألذ فى الأسماع ، ولا أشد اتصالاً بالعقول السليمة ، ولا أفتق للسان ، ولا أجود تقويمًا للبيان من طول سماع حديث الأعراب العقلاء الفصحاء »[2] .

كذلك نجد ابن جنى يسوق أبحاثًا ممتعة عن العربية وعلاقاتها باللغات الأخرى ، وعن العرب وصنعتهم وتجويدهم[3] .

وقد دافع الجاحظ عن العرب فى كثير من كتبه ورسائله مثل كتاب البيان والتبيين ، والحيوان ، والبخلاء ، ورسالة النابتة ، وذم أخلاق الكتاب وغيرها . ولعل من أهم ردوده تلك ما قدمه منها فى البيان والتبيين ، إذ راح يفند فيه دعاوى الشعوبية ومطاعنها فى المجال الأدبى ، وأول هذه المطاعن ما قالوه فى البلاغه وقوة الخطابة وحضور البديهة .

فقد ذهب الشعوبيون إلى أن الخطابة ليست ميزة امتاز بها العرب وحدهم ، فأخطب الناس الفرس ، يقولون : « ومن أحب أن يبلغ فى صناعة البلاغة ويعرف الغريب ، ويتبحر فى اللغة ، فليقرأ كتاب كاروند . ومن احتاج إلى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعبر والمثلات ، والألفاظ الكريمة ، والمعانى الشريفة ، فلينظر فى سير الملوك »[4] .

ويرد الجاحظ على ادعاءات الشعوبيين بأن فى الفرس خطباء ، بالقول : « إن كل كلام للفرس ، وكل معنى للعجم ، فإنما هو عن طول فكرة وعن اجتهاد رأى وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ودراسة الكتب ، وكل شيء للعرب ، فإنما هو بديهة وارتجال ، وكأنه إلهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا إجالة فكر ولا استعانة ، وإنما هو أن يصرف وهمه إلى الكلام ، وإلى رجز يوم الخصام[5] .

---

(١) عمرو بن بحر الجاحظ : البخلاء – تحقيق : فان فلوتن – المركز العربى للبحث والنشر – القاهرة – ١٩٨٠ – ص ٢٣٧ .

(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن على الحصرى القيروانى : زهر الآداب وثمر الألباب – تحقيق : على محمد البجاوى – مطبعة عيسى الحلبى – ١٩٥٣ – جـ ٢ – ص ٢ .

(٣) أبو الفتح عثمان بن جنى : الخصائص – تحقيق : محمد على النجار – دار الهدى – بيروت – ١٩٥٢ – جـ ١ – ص ٣٢ ، ٧٢ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٢١٥ ، ٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٤٢ – ٢٤٣ .

(٤) الجاحظ : البيان والتبيين – جـ ٣ – ص ١٤ .

(٥) المصدر السابق : ص ٢٨ .

ويأبى الجاحظ إلا أن يسجل شكوكه وارتيابه فى هذه الكتب والرسائل المنسوبة إلى الفرس ، فيرى أنها إنما وضعت بأقلام أبنائهم من كتاب العصر ، ونحلت لهم لغرض شعوبى خبيث ، يقول : « ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التى فى أيدى الناس للفرس ، أنها صحيحة غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذ كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون ، وأبى عبيد الله وعبد الحميد وغيلان ، يستطيعون أن يولدوا مثل تلك الرسائل ، ويصنعوا مثل تلك السير »[١] .

ثم يعرض الجاحظ لمآخذ الشعوبية على العرب جهلهم بفنون الحرب وتنظيماتها وآلاتها ، وهى عنده مآخذ يمكن أن تحسب فى جملتها للعرب على العجم ،لا العكس ، ذلك أن العرب مع جهلهم بهذه الفنون ، وسذاجة ما لديهم من أسلحة وآلات ، فقد هزموا هؤلاء العجم هزيمة منكرة[٢] .

وقد تصدى الجاحظ لهذه النزعة الآثمة ورد عليها ردًا عنيفًا ، فقد خصص كتاب البيان والتبيين لعرض الثقافة العربية الخالصة فى صورها المختلفة من الخطابة والشعر والأمثال ، كى يروا رؤية العين ما فى هذه الثقافة من قيم بلاغية وجمالية ، فينتهوا عن مزاعمهم ويثوبوا إلى رشدهم[٣] .

ثانيًا : جهود المعتزلة فى مقاومة الزنادقة :

كان للمعتزلة مع الزنادقة دور كالذى قاموا به مع اليهود والنصارى ، فقد تصدوا لهم وناقشوهم وأبطلوا حججهم ، وردوا مكائدهم بحماس شديد وإيمان عميق ، وهذه كتبهم كلها أو معظمها إنما ألفت للرد على المخالفين من جهمية ورافضة ودهرية وثنوية ، وهذه مناظراتهم العديدة التى قام بها مع الزنادقة ، واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبى إسحاق النظام ، وأبى الهذيل العلاف ، وغيرهم من فحول المعتزلة وشيوخهم الذين لم يدخروا وسعًا ، ولم يألوا جهدًا فى مناقشة الزنادقة وإفحامهم .

فقد كان واصل بن عطاء إذا جن الليل صف قدمية للصلاة ، وأمامه لوح ودواة ، فإذا

(١) الجاحظ : البيان والتبيين – جـ ٣ – ص ٢٩ .
(٢) المصدر السابق : ص ١٦ وما بعدها ، حيث يرد دعاوى الشعوبيين الخاصة بجهل العرب بفنون الحرب .
(٣) د . شوقى ضيف : العصر العباسى الثانى – دار المعارف – ١٩٦٧ – ص ٩٨ .

جرت آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد إلى صلاته[١] . ويروى عمر الباهلى أنه اطلع على الجزء الأول من كتاب الألف مسألة الذى ألفه واصل للرد على المانوية[٢] .

واشترك تلامذة واصل فى الرد على زندقة بشار وغيره من رؤساء الزنادقة مثل صالح بن عبد القدوس وفى نفس الوقت اتبع واصل طريقة أخرى كان لها أعظم الأثر فى سد المسالك على دعاة التسلل الاجتماعى ، ذلك أنه لم يكتف بالرد على الزنادقة وهو قابع فى بيته بالبصرة ، وإنما أرسل الوفود من أصحابه إلى جميع الجهات لتفنيد أقوالهم ولاسيما فى المراكز التى عمدوا إلى التجمع فيها مثل خراسان ، استعدادًا لانتهاز الفرص المواتية للتسلل ، ولم يتردد هو نفسه عن السفر إلى تلك المناطق ، ضاربًا المثل العملى على خدمة العلم لحراسة المجتمع والدفاع عنه[٣] .

ويروى بشر بن يحيى أن أبا الهذيل العلاف قد ألف ستين كتابًا للرد على المخالفين[٤] . وكان لأبى الهذيل مناظرات طويلة مع الزنادقة ، وقد قيل : إنه ناظر يومًا صالح بن عبد القدوس ، وكان ثنويًا معروفًا[٥] . « وكانت مناظرات أبى الهذيل مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام »[٦] . ومما يروى أيضًا عن أبى الهذيل العلاف « أنه قد أجابه وأسلم على يديه زيادة عن ثلاثة آلاف رجل »[٧] .

ثم ظهر النظام ، وهو أحذق من تكلم فى الإشراق[٨] ، ولم يزل يشن الغارة على الثنوية وغيرهم من الفرق الأخرى . ومن يقرأ كتاب الحيوان للجاحظ يجده يتوقف كثيرًا ليورد رد النظام وغيره من المتكلمين على هؤلاء الزنادقة ، وكيف كانوا يسددون إليهم أدلة رادعة . وقد رأينا قبل أن الجاحظ قد ألف رسالة فى النصارى يذكر حججهم ويرد عليها[٩] .

أما القاضى عبد الجبار ، فقد خصص الجزء الخامس من موسوعته « المغنى » للرد على الفرق غير الإسلامية ، من ثنوية ، وتضم : المانوية ، والمزدقية ، والديصانية ، والمرقيونية ،

---

(١) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل – ص ٣٤ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٧ .
(٣) أبو الفرج على بن الحسين الأصفهانى : الأغانى – دار الكتب المصرية – ١٩٢٩ – جـ ٣ – ص ٤٢ .
(٤) القاضى عبد الجبار : المنية والأمل – ص ٤٤ .
(٥) المصدر السابق : ص ٤٦ .
(٦) المصدر السابق : ص ٤٤ .
(٧) المصدر السابق : ص ٤٣ .
(٨) الأصفهانى : الأغانى – جـ ٣ – ص ٢٤ .
(٩) الجاحظ : الرسائل – جـ ٣ – ص ٣٠١ – ٣٥١ .

والماهانية ، والصيامية ، والمقلاصية . ومن مجوس ومن صابئة . وكذلك النصارى وأهل الأوثان .. إلخ . وأن هذا التناول لم يكن كتناول مؤرخى الملل والنحل والمقالات ، عرضًا للآراء وتقريرًا للمذاهب ، وإنما كان بيانًا لحجج المعتزلة التى قدمتها فى صراعها الفكرى الحضارى مع هؤلاء الخصوم الفكريين .

أما أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالى (٢١٠ هـ) فإنه قد « وظف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين إلى دين الله ، فإن أخطأه يومًا قضاه »[1] .

والمعتزلة لم يدفعوا فقط هذا الهجوم عن عقائد الإسلام ، بل طاردوا هؤلاء الخصوم وكسبوا إلى الإسلام أنصارًا جدًا كثيرين ،حتى كانوا هم أبرز من عمل على نشر الإسلام فى تلك البلاد المفتوحة ، والوحيدين الذين استطاعوا أن يقنعوا بالإسلام أولئك الذين عرفوا مذاهب الفلسفة وأسلحة الأقدمين فى الجدل .

أما الخلفاء العباسيون فقد وقفوا للزنادقة بالمرصاد ، فقد تنبه المهدى لانتشار هذه الملل المجوسية المارقة فى أمصار العراق ، ورأى فيها خطرًا كبيرًا على الدولة والإسلام ، فأمر باتخاذ ديوان خاص لتعقب من يعتنقها من المسلمين ونصب لهم حربًا لا هوادة فيها ولا لين ، فكل من تثبت عليه زندقته قدم وقودًا لتلك الحرب التى ظلت قائمة إلى عهد ابنه الرشيد . يقول المسعودى : « أمعن المهدى فى قتل الملحدين والمداهنين فى الدين ، لظهورهم فى أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم فى خلافته ، لما انتشر من كتب مانى وابن ديصان ومرقيون ، مما نقله عبدالله بن المقفع وغيره وترجمه من الفارسية والفهلوية إلى العربية ، وما صنفه فى ذلك ابن أبى العرجاء وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطيع بن إياس ، من تأييد المذاهب المنانية والديصانية والمرقيونية ، فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم فى الناس »[2] .

كما كون المهدى هيئة علمية ، أعضاؤها من العلماء والمتكلمون وأصحاب الجدل ، لمواجهة هذه الحركة بالوسائل الفكرية لمناظرة دعاتها ومجادلتهم ، وتأليف الرسائل فى الرد على أباطيلها ، يقول المسعودى فى حديثه عن حرب الزنادقة وغيرهم : « وكان المهدى أول من أمر الجدليين من أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب فى الرد على الملحدين ، ممن ذكرنا من الجاحدين وغيرهم ، وأقاموا البراهين على المعاندين ، وأزالوا شبه الملحدين ، فأوضحوا الحق للشاكين »[3] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – ص ٢٥٦ .
(٢) المسعودى : مروج الذهب – جـ ٤ – ص ٣١٥ .
(٣) المصدر السابق ونفس الصفحة .

كما أنشأ المهدى إدارة سماها « صاحب الزنادقة » أو « عارف الزنادقة » ووظيفتها ملاحقة الزنادقة ، ومطاردتهم وأخذهم أخذًا شديدًا ، وإيداعهم فى المحبس المسمى باسمهم « سجن الزنادقة »[1] .

واشتد الهادى مثل أبيه فى طلب الزنادقة حين ولى الخلافة لسنة ١٦٩ وقتل منهم جماعة[2] وسرعان ما خلفه هارون الرشيد سنة ١٧٠ هـ فسار فيهم نفس السيرة[3] . وكان المأمون إذا سمع بزنديق أو ذنادقة أمر بحملهم إليه وأحضرهم مجالسه حيث المتكلمون ، ودفعهم جميعًا إلى المناظرة ، لعلهم يقنعونهم ، ويردونهم إلى الإسلام ، وكان يناظرهم هو نفسه أحيانًا[4] ، فإذا لم يكفوا عن غوايتهم أمر بقتلهم ، ويقال إنه بلغه خبر عشرة رجال فى البصرة يجتمعون على المانوية ، فأمر بحملهم إليه ، فلما أدخلوا عليه امتحنهم ، وحاول أن يردهم عن ضلالهم ، غير أنهم ثبتوا على عقيدتهم الفاسدة فأمر بقتلهم جميعًا[5] وعندما ثبتت الزندقة على الأفشين قائد المعتصم التركى ، زج به فى السجن حتى مات وصلب بعد موته .

ثالثًا : الفكر السياسى القومى عند المعتزلة :

مقاومة المعتزلة للشعوبية رغم أن أكثرهم من الموالى :

إن المعتزلة رغم هذا العدد من الموالى فى قيادتها ، لم تعرف الفكر الشعوبى ولا المواقف الشعوبية على الإطلاق ، وعلى العكس من ذلك قدم كثير من مفكريها مفاهيم جديدة عن العلاقات القائمة والتى يجب أن تقوم بين الشعوب التى تتكون منها الأمة الإسلامية ، فتخطوا بهذه المفاهيم عصبيات العرق والجنس واللون ، وفضلوا العلاقات القائمة على التفاعل الحضارى ، وكانوا طلائع المفكرين الذين قدموا مفهوم العروبة بالمعنى الحضارى والثقافى فى مواجهة معناها العرقى والقبلى ، فى نفس الوقت الذى هاجموا فيه فكر الشعوبية ومواقف الشعوبيين .

فالجاحظ مثلاً وهو من الموالى يهاجم الشعوبية فيقول : « واعلم أنك لم تر قومًا أشقى من هؤلاء الشعوبية ، ولا أعدى على دينه ، ولا أشد استهلاكًا لعرضه ، ولا أطول نصبًا ،

---

(١) الطبرى : تاريخ الرسل - جـ ٨ - ص ١٦٥ .
(٢) المصدر السابق : جـ ٨ - ص ٢٢٠ وما بعدها .
(٣) المصدر السابق : ص ٢٣٤ .
(٤) الجاحظ : الحيوان - جـ ٤ - ص ٤٤٢ - ٤٤٣ .
(٥) المسعودى : مروج الذهب - جـ ٤ - ص ٩ .

ولا أقل غنمًا ، من أهل هذه النحلة ، وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم ، وتوقد نار الشنآن (العداوة والبغضاء) فى قلوبهم ، وغليان تلك المراجل الفائرة ، وتسعر تلك النيران المضطرمة »[1] .

رد الجاحظ على مبالغة الشعوبية فى عدائها للعرب :

يكشف الجاحظ مدى الغلو الذى بلغته الشعوبية فى عدائها لكل ما له صلة بالعرب ، حتى لقد سفهت من نمط معيشتهم والأدوات التى يستعملونها فى حياتهم ، والنباتات التى تطبق أرضهم وتحسن صحراؤهم زراعتها ، وجعلت من هذه الأشياء رموزًا قومية جعلتها أهدافًا فى الصراع ، فيقول : « وبعد ، متى صار اختيار النخل على الزرع يحقد الإخوان ، ومتى صار تقديم النخلة ملة ، وتفضيل السنبلة نحلة ، ومتى صار الحكم للنعجة نسبًا ، وللكرمة صهرًا ، ومتى تكون فيها ديانة ، وتستحكم فيها بصيرة ، ويحدث عنها حمية ؟ »[2] .

ثم يعيب على الشعوبية جهلهم الذى قادهم إليه التعصب ، والذى جعلهم يغفلون عن العلاقات الطبيعية بين بيئة كل أمة ومواريثها وملابسات حياتها ، وبين مالها من تقاليد وعادات . فالفهم الواعى لأسباب الظواهر والطبائع يضع إيجابيات الأمم فى إطارها ويكشف عن الأسباب الحقيقية لما لها من عيوب وسلبيات ، فالشعوبيون « لو عرفوا أخلاق أهل كل ملة ، وزى أهل كل لغة ، وعللهم على اختلاف شاراتهم ، وآلاتهم وشمائلهم وهيئاتهم ، وما علة كل شىء من ذلك ، ولم اجتلبوه ولم تكلفوه ، لأراحوا أنفسهم ، ولخفت مؤونتهم على من خالطهم »[3] .

وهو يدين العصبية والتعصب ، وينبه على أثره المدمر لكل من الدين والدنيا ، ويشير إلى ما وقع فيه العجم من العصبية الشعوبية على العرب ، وإلى ما وقع فيه بعض الموالى الذين تعربوا من تعاليهم على كل من العجم الذين لم يتعربوا ، وعلى العرب أيضًا ، لأن هؤلاء الموالى رأوا أنهم قد جمعوا ميراث العجم إلى جانب عروبة العرب ، فافتخروا على الفريقين . وهو يعيب كذلك ، مفاخرة العرب بالأنساب ، وما تجلبه من الشر والفساد فيتحدث مهاجمًا « العصبية التى هلك بها عالم بعد عالم ، والحمية التى لا تبقى دينًا إلا أفسدته ، ولا دنيا

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين – جـ ٣ – ص ٢٩ – ٣٠ .
(٢) الجاحظ : الرسائل – رسالة فى الجد والهزل – جـ ١ – ص ٢٤٠ .
(٣) الجاحظ : البيان والتبيين – جـ ٣ – ص ٣٠ .

إلا أهلكتها ، وهو ما صارت إليه العجم من مذهب الشعوبية ، وما قد صار إليه الموالى من الفخر على العجم والعرب » [1] ، « وليس أدعى إلى الفساد ولا أجلب للشر من المفاخرة بالأنساب » [2] .

رد الجاحظ على مزاعم الشعوبية باستئثار قومهم بجميع المحاسن :

ينبه الجاحظ على ذلك الخطأ الذى وقع فيه الشعوبيون ، عندما زعموا أن قومهم هو المحتكر الأول للمحاسن والميزات ، ذلك أن المحاسن والمساوئ ، والطيب والردئ ، صفات توزعت فى الناس جميعا والأمم جمعاء ، ولم ولن توجد الأمة الخالصة فى المحاسن ولا تلك الخالصة فى العيوب ، ومن ثم فإن التفاضل بين الأمم إنما يكون بغلبة صفات الخير على صفات الشر ، وكثرة الطيبات على السيئات « فلقد اجتمعت الإنس على الصورة ، وأقروا بتفرق الأمور المحمودة والمذمومة ، من الجمال والدمامة ، واللؤم والكرم ، والجبن والشجاعة ، فى كل حين ، وانتقالهما من أمة إلى أمة ، ووجود كل محمود ومذموم فى أهل كل جنس من الآدميين » [3] « فلكل نصيب من النقص ، ومقدار من الذنوب ، وإنما يتفاضل الناس بكثرة المحاسن وقلة المساوئ ، فأما الاشتمال على جميع المحاسن ، والسلامة من جميع المساوئ دقيقها وجليلها ، وظاهرها وخفيها ، فهذا لا يعرف » [4] .

وهو هنا يقول للشعوبية : إن لكل أمة من الأمم ميزات حقيقية من الممكن أن يتخلق بها غيرها ، وخاصة بعد أن أتاحت لهم الدولة الواحدة وجود وعاء للتفاعل القومى والحضارى ، فانتقال الصفات من أمة إلى أمة ، حقيقة واردة ، ومن ثم فهى طريق مفتوح للتآلف .

رؤية المعتزلة بأن اختلاف الأصول لا يكون سبيلاً للفرقة والخلاف :

يتحدث الجاحظ عن العناصر التى كان يستغل الأعداء فرقتها لإضعاف الدولة الإسلامية ، من أتراك وعرب وسودان ، ويرى أن الأصول العرقية المختلفة لا يصح أن تكون عقبة فى سبيل وحدة قوم جمعهم الله ، وجمعتهم الهوية والأخلاق والعادات والتقاليد ، وذلك فى مقدمة كتابه « مناقب الترك » باعتباره الغرض من تأليف هذا الكتاب ، فيقول : « وكتابنا هذا إنما تكلفناه لنؤلف بين قلوبهم التى كانت مختلفة ، ولنزيد الألفة إن كانت

---

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ٢ – رسالة فى النابتة – ص ٢٠ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٢ .
(٣) المصدر السابق : جـ ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١٢٦ .
(٤) المصدر السابق : جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٣٧ .

مؤتلفة ، ولنخبر عن اتفاق أسبابهم لتجتمع كلمتهم ولتسلم صدورهم ، وليعرف من كان لا يعرف منهم موضع التفاوت فى النسب ، وكم مقدار الخلاف فى الحسب ، فلا يغيربعضهم مغير ، ولا يفسده عدو بأباطيل مموهة وشبهات مزورة ، فإن المنافق العليم ، والعدو ذا الكيد العظيم ، قد يصور لهم الباطل فى صورة الحق ، ويلبس الإضاعة ثياب الحزم »(١) .

فهو لا ينكر الفروق بين الجماعات التى كانت على عتبة الانصهار القومى ، وفى مراحله الأولى ، والتى كانت العصبية والتعصب يجاهدان لردها عن هذا الطريق ، ولكنه يضع هذه الفروق فى إطارها وحجمها ، بل ويدعو إلى اتخاذ هذا التعدد كميزة تثرى حياة هذه الجماعات ، وتغنى قسماتها المشتركة الوليدة ، بالتنافس بدلاً من التناحر ، ذلك أنهم إذا عرفوا ما بينهم من تمايز ، وما يجمعهم من روابط ، « سامحت النفوس ، وذهب التعقيد ، ومات الضغن ، وانقطع سبب الاستثقال ، ولم يبق إلا التنافس »(٢) .

رفض المعتزلة للعرق والجنس معيارًا للقومية :

يرفض الجاحظ « العرق والجنس » معيارًا للقومية ، ويتحدث عن العادات والتقاليد والشمائل وعن اللغة وعن الولاء للقوم وفكرهم وحضارتهم ، إلخ . يتحدث عن هذه الأشياء والقسمات ، باعتبارها الروابط والسمات القومية البديلة لوحدة العرق والجنس ، بل وباعتبارها أقوى من وحدة العرق والجنس ، فهذه السمات التى ولدت ونمت فى المجتمع العربى الإسلامى ، والتى ربطت وألفت بين جماعات عرقية متعددة ، قد أصبحت بمثابة « الرحم » الواحد ، الذى ولدت منه هذه الجماعات ولادة جديدة ، وبذلك أصبحوا كلاً قوميًا واحدًا على حين ابتعدت بهم هذه السمات ، قوميًا عن أخوة لهم فى النسب ، لم يكتسبوا مثلهم تلك السمات(٣) .

فالعرب العدنانيون أبناء إسماعيل بن إبراهيم ، هم أخوة فى النسب والعرق للعبرانيين أبناء إسحاق بن إبراهيم – عليهم السلام – والعدنانيون ليسوا أخوة فى النسب والعرق للعرب

---

(١) المصدر السابق : ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٣٤ .

(٣) انظر فى المؤثرات الاجتماعية على الأمة الإسلامية والتى تركتها الحركة الشعوبية ، من خلال حركة الموالى ، وعلى وجه الخصوص ما قدمه الجاحظ من آراء فكرية حيال حركة الشعوبية .

- Hamilton. A. R. Gibb : The social significance of the suubiya in: studies of civilization of isla - edited by: stanford j. Show and William R. Polk - London - 1962 - P. 63 - 72.-

القحطانيين ، ومع ذلك فإن « تعرب » إسماعيل ونسله ، قد جعلهم مع القحطانيين جماعة واحدة وأمة متحدة تجمعهم جميعًا العادات والتقاليد واللغة والثقافة والولاء .. إلخ . وليس ذلك ما لهم فى الروابط والارتباط مع بنى عمومتهم فى النسب من العبرانيين ، فليس العرق والنسب معيارًا للقومية ، ولا هو من شروطها ، ومن ثم فإن الباب واسع والدرب عريض أمام الانصهار القومى والوحدة القومية لهذه الجماعات التى تؤلف المجتمع العربى والرعية فى الدولة العربية ، لأنهم وإن افتقروا إلى وحدة العرق والنسب ، فإن فى القسمات التى نمت وتنمو مؤلفة بينهم رحمًا جديدًا وواحدًا . يولدون جميعًا منه ولادة جديدة ، كقومية واحدة ، مبرأة من عصبية العروق والأجناس [١] .

مطالبة المعتزلة بالوحدة القومية لأجناس الدولة الإسلامية :

يطالب الجاحظ بالوحدة القومية العربية لأجناس الإمبراطورية الإسلامية على عهده ، قياسًا على وحدة العرب القدماء ، هؤلاء الذين جمعتهم الأخلاق والشمائل دون أن تجمعهم وحدة النسب الأول ، كما هو الحال بعد أن امتد سلطان العروبة إلى ما بين المحيط والخليج ، فيقول : « إن العرب لما كانت واحدة ، فاستووا فى التربة وفى اللغة والشمائل والهمة وفى الأنف والحمية ، وفى الأخلاق والسجية ، فسبكوا سبكًا واحدًا ، وأفرغوا إفراغًا واحدًا ، وكان القالب واحدًا ، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط ، وحين صار ذلك أشد تشابهًا فى باب الأعم والأخص وفى باب الوفاق والمباينة من بعض ذوى الأرحام ، جرى عليهم حكم الاتفاق فى الحسب ، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها ، وامتنعت عدنان قاطبة من مناكحة بنى إسحاق ، وهو أخو إسماعيل ، وجادوا بذلك فى جميع الدهر لبنى قحطان ، وهو ابن عابر ، ففى إجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة ، ومنعهما من ذلك جميع الأمم ، كسرى فمن دونه ، دليل على أن النسب عندهم متفق ، وأن هذه المعانى قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة »[٢] .

كما أن « الموالى بالعرب أشبه ، وإليهم أقرب ، وبهم أمس ، لأن السنة جعلتهم منهم (...) فالموالى أقرب إلى العرب فى كثير من المعانى ، لأنهم عرب فى المدعى والعاقلة[٣] ،

---

(١) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ١١ ، ٣١ وانظر كذلك : محمد كرد على : القديم والحديث – المطبعة الرحمانية – ١٩٢٥ – ص ٧ .

(٢) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ١١ .

(٣) العاقلة : العصبة ، وكان القاتل تتحمل عاقلته أى عصبته دية قتيله .

وفى الوراثة ، وهذا تأويل قول الرسول ﷺ « مولى القوم منهم » و « مولى القوم من أنفسهم »[1] و « الولاء لحمة كلحمة النسب »[2] وعلى شبيه ذلك ، صار حليف القوم منهم ، وحكمه حكمهم (...) وبذلك النسب حرمت الصدقة على موالى بنى هاشم ، فإن النبى ﷺ أجراهم فى باب التنزيه والتطهير مجرى مواليهم (...) وقال : ﷺ « مِنا خير فارس فى العرب ، عكاشة بن محصن » فقال ضرار بن الأزور الأسدى : ذاك رجل منا (أى من الفرس) يا رسول الله ، قال : « بل هو منا بالحلف » [3] .

ثم يرتب الجاحظ على هذه المقدمات القوية نتيجة طبيعية لها ، يعنى الإيمان بالوحدة القومية لجميع الروافد العرقية التى صبت على عهده فى نهر واحد ، هو نهر العروبة والحضارة العربية وذلك عندما يقول : « وإن كان الأمر على ما وصفنا فالبنوى[4] خراسانى ، وإذا كان الخراسانى مولى ، والمولى عربيًا ، فقد صار الخراسانى والبنوى والمولى والعربى واحدًا ، وأدنى ذلك أن يكون الذى معهم من خصال الوفاق غامرًا ما معهم من خصال الخلاف ، بل هم فى معظم الأمر ، وفى كبر (معظم) الشأن وعمود النسب متفقون »[5] .

ثم لا ينسى الجاحظ أن يسجل لنا ، وهو فى معرض التدليل على نضج أسباب الوحدة القومية ، وعلو نجمها ، أن المجتمع الذى عاش فيه قد شهد ألوانًا من التآلف القومى ومستويات من الوحدة الوطنية ، أسقطت من عداد مقوماتها الأنساب والأصول العرقية ، والتفت من حول البيئة التى يسكنها الناس ، والإقليم الذى يعيشون فيه ، وذلك عندما يقول : « ألا ترى أنك ترى البصرى ، فلا تدرى أبصرى هو أم كوفى ، وترى المكى فلا تدرى أمكى هو أم مدنى ، وترى الجبلى ، فلا تدرى أجبلى هو أم خراسانى ، وترى الجزرى (ساكن الجزيرة) ، فلا تدرى أجزرى هو أم شامى (...) وكذلك ترى أبناء العرب والأعراب الذين نزلوا خراسان ، لا تفصل بين من نزل أبوه بفرغانه ، وبين أهل فرغانه »[6] .

---

(١) رواه البخارى وابن حنبل والترمذى : انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٢٤٦ .

(٢) رواه البخارى ومسلم والترمذى . انظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث – جـ ٤ – ص ٢٤٨ .

(٣) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ١٢ – ١٣ .

(٤) المراد بهم أبناء الدولة ، وهو مصطلح أطلق فى القرون الأولى للخلافة العباسية على أعضاء البيت العباسى ، ثم توسع فى مدلوله فشمل الخراسانية وغيرهم من الموالى الذين دخلوا فى خدمة هذه الدولة وأصبحوا أبناء منتسبين لها ، وظلوا جماعة ذات نفوذ وامتيازات حتى القرن الثالث الهجرى . انظر إبراهيم زكى خورشيد وآخرون : دائرة المعارف الإسلامية – دار الشعب – القاهرة – ١٩٦٩ – مادة أبناء .

(٥) الجاحظ : الرسائل – جـ ١ – رسالة مناقب الترك – ص ٣٤ .

(٦) المصدر السابق : ص ٦٣ .

تأكيد المعتزلة على فكرة حب الوطن لجميع العناصر التى تسكنه :

ينبه الجاحظ إلى فكرة حب الوطن ، ويعلى من قدر ذلك الحب ، فيقول : « ومحبة الوطن شيء شامل لجميع الناس ، وغالب على جميع الجيرة (...) والشح على الوطن والحنين إليه والصبابة به مذكورة فى القرآن ، مخطوطة فى الصحف بين جميع الناس »(١) .

كما ينفى أن يكون هناك ارتباط بين حقائق الناس ومعانيهم وبين صورهم وأجناسهم ، ويعد ذلك وهمًا من الأوهام ، فيقول : « قد ظن ناس أن أسماء أصناف الأجناس كما اختلفت فى الصورة والخط والهجاء ، أن حقائقها ومعانيها على حسب ذلك ، وليس الأمر على حسب ما توهمه »(٢) .

كما يحذر من آفة العصبية للجنس ، فضلاً عن القبيلة ، ويسفه من فكر الشعوبية المعادى للعرب ، ويدعو إلى تآلف أبناء الدولة العربية الإسلامية ، بصرف النظر عن الأصول العرقية التى ينحدرون منها ، فيقول : « واحذر خصلة رأيت الناس قد استهانوا بها ، وضيعوا النظر فيها ، مع اشتمالها على الفساد ، وقدحها البغضاء فى القلوب ، والعداوة بين الأودَّاء : المفاخرة بالأنساب »(٣) .

تأكيد المعتزلة على أن القومية قوامها اللغة والعقيدة :

ترى المعتزلة أن القومية العربية ليست عنصرية أساسها الجنس والعرق ، وإنما هى قومية مرنة ، قوامها اللغة والعقيدة ، لذلك اتسعت القومية العربية لكل الشعوب التى كانت تسكن أقطار العالم العربى ، وامتصتها طوعًا دون ما قهر ولا جهد ، فاستعربت تلك العناصر كلها ، وأصبحت ولا فارق بينها وبين العرب الأصلاء ، فلسانهم لسان العرب ، ودين غالبيتهم الدين الذى جاء به العرب ، وتقاليدهم جميعًا تقاليد العرب ، وثقافتهم هى الثقافة العربية . وعلى الجملة ، فهم عرب لا تفرقة بينهم بالنظر إلى العرق البعيد أو الجنس القديم ، إذ لا عنصرية فى العروبة ، وإنما قومية سمحة تضم جميع أبنائها الذين يشتركون فى اللغة والعقيدة والثقافة المشتركة ، والتاريخ المشترك ، فضلاً عن المصالح العليا التى تجمع سكان هذا القسم من الأرض ، وتجعل منهم صنفًا واحدا فى مواجهة كل من يريد بهم أو ببعضهم السوء .

---

(١) المصدر السابق : ص ٦٤ – ٦٥ .
(٢) المصدر السابق : ص ٣٠ .
(٣) المصدر السابق : جـ ١ – رسالة المعاش والمعاد – ص ١٢٦ .

يقول الجاحظ فى كلامه عن العرب العاربة والعرب المستعربة ، أى عن القحطانية والعدنانية ، وكيف صار إسماعيل عربيًا أعجمى الأبوين : « وأول من عليه أن يقر بهذا : القحطانى فإنه لابد من أن يكون له أب كان أول عربى من جميع بنى آدم عليه السلام ، ولو لم يكن ذلك كذلك ، وكان لا يكون عربيًا حتى يكون أبوه عربيًا وكذلك جده ، كان ذلك موجبًا لأن يكون نوح عليه السلام عربيًا ، وكذلك آدم عليه السلام »[1] .

وأردف الجاحظ قائلاً : « المشاكلة من جهة الاتفاق فى الطبيعة والعادة ، ربما كانت أبلغ وأوغل من المشاكلة من جهة الرحم ، نعم حتى تراه أغلب عليه من أخيه لأمه وأبيه ، وربما كان أشبه به خَلْقًا وخُلُقًا وأدبًا ومذهبًا ، فيجوز أن يكون الله تبارك وتعالى ، حين حول إسماعيل عربيًا ، أن يكون كما حول طبع لسانه إلى لسانهم ، وباعده عن لسان العجم أن يكون أيضًا حول سائر غرائزه ، وسلخ سائر طبائعه فنقلها كيف أحب ، وركبها كيف شاء (...) ولولا أن الله عز وجل أفرد إسماعيل من العجم ، وأخرجه بجميع معانيه إلى العرب ، لكان بنو إسحق أولى به »[2] .

نستخلص مما سبق من كلام الجاحظ أن الانصهار القومى الذى حصل قبل الجاهلية الأولى ، حين استعرب بنو إسماعيل ، تكرر بعد الفتح ، حين استعرب أهل البلاد المفتوحة ، حتى صاروا بعد قرن أو أكثر من الفتح ، عربًا يتكلمون العربية ، ويشعرون بالقومية العربية ، لا فرق فى ذلك بينهم وبين من سبقهم إلى العروبة .

---

(١) الجاحظ : البيان والتبيين - جـ ٣ - ص ٢٩٠ .
(٢) المصدر السابق : ص ٢٩٢ ، ٢٩٥ .

الخاتمة

بعد عرضنا للفكر السياسى عند المعتزلة ، نستطيع استخلاص بعض النتائج . ولكن نريد أن ننبه أننا لن نجعل الحديث عن خلاصة هذا الكتاب مناسبة لإيجاز الأفكار الرئيسية التى عرضناها خلال فصوله ، ففى ذلك تكرار لا نحمده ، وترديد لا تدعو الحاجة إليه ، ونؤثر على ذلك أن تكون الخلاصة إشارة مركزة إلى مجموعة من النقاط الرئيسية وأهمها :

* إن نشأة المعتزلة ، كان وليد الظروف السياسية التى ظهرت فى المجتمع الإسلامى حينذاك ، فقد كان مقتل عثمان وما تبعه من إمامة على بن أبى طالب فى ظروف مضطربة ، ثم الحروب التى خاضها مع معارضيه ، كان أساسًا لإثارة موضوع مرتكب الكبيرة على نطاق واسع . وقد مثلت الأجوبة المختلفة التى طرحت فى هذا الشأن أساس نشأة معظم الفرق الإسلامية ، ومن بينها المعتزلة ، الذين ذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الكفر والإيمان ، ومن هذه الزاوية أمكن تقرير أن نشأة المعتزلة كانت نشأة سياسية ، بشرط ألا يفهم أن السياسة فى ذلك العهد المتقدم فى صدر الإسلام ، كانت بعيدة عن الدين ، فقد كانت السياسة تعالج بالموازين الدينية ، وكانت المواقف السياسية ، يحكم لها أو عليها بقدر قربها أو بعدها عن الدين .

* إن الدارس لمواقف المعتزلة السياسية يلمح تأثرًا كبيرًا من جانبهم بالمشكلات السياسية الكبرى المطروحة فى عصرهم ، وأهمها تحول الخلافة من الشورى إلى الملك العضوض ، وما تبع هذا من مشكلات أهمها استخدام الأمويين للفكر الجبرى الذى ينتصر للجبر دون الاختيار واستغلال هذا فى تبرير انتقال السلطة إليهم وتحويلها من الشورى إلى الملك ، وأيضا مشكلة العلاقة بين الإيمان والعمل ، وما تبع هذا من مواقف سياسية مختلفة تباينت آراؤها بين ربط الإيمان بالعمل عند المعتزلة وكذلك الخوارج والشيعة وما تبع هذا من الحكم على الأمويين بالفسق لأنهم فصلوا بين الإيمان والعمل ، وعلى النقيض من آراء هذه الفرق ، نجد رأى المرجئة التى فصلت بين الإيمان والعمل ، وما استتبع هذا من آراء سياسية تمثلت فى إرجاء الحكم على بنى أمية ، فلم يحكموا عليهم بالكفر أو الفسوق كما فعلت باقى الفرق الإسلامية .

* تبين من خلال الدراسة الأهمية الكبيرة لدليل الإجماع عند المعتزلة ، فهو عندهم مثل

الشورى تمامًا ، كما أن الحكم الذى يتقرر من خلال الإجماع ، يمكن أن يلغى أن يعدل بإجماع لاحق ، فكل جيل يمكن أن يقرر بالإجماع ما يراه مناسبًا له ولو خالف إجماع الأجيال السابقة ، كما أن الإجماع عند المعتزلة لا يعنى الكثرة العددية ، وإنما الفكرة الحق ، فالحكم عندهم لمن تفقه وليس للكثرة .

* تبين أنه لا يمكن النظر إلى أصول المعتزلة الخمسة بمعزل عن السياسة ، وحتى الأصل الأول وهو التوحيد الذى يبدو أنه أكثر الأصول بعدًا عن السياسة ، كانت له مظاهره السياسية بعد ذلك فى قضية خلق القرآن التى أثيرت على المستوى الرسمى فى عهود المأمون والمعتصم والواثق ، كما أن المعتزلة نفسها قد رأت فى أصولها الخمسة مجموع القضايا المثارة فى الحياة الإسلامية فى تلك الحقبة وكل هذه القضايا لا يمكن النظر إليها بمعزل عن السياسة .

* كان هناك تناقض صارخ بين مذهب المعتزلة ومذهب الشيعة ، ومع هذا ، فقد تقارب الفريقان فى بعض أوقات التاريخ الإسلامى ، ولكن لا يفهم من هذا أنه تقارب فكرى وإنما حدث هذا التقارب نتيجة ظروف سياسية أملتها حاجات عارضة ، ولذا فقد وجهت المعتزلة النقد لجميع النظريات السياسية الشاذة فى الإمامة ، وأهمها نظرية النص ، فهى الأساس فى كل النظريات الشيعية الخاصة بالإمامة . أما موقف المعتزلة البغداديين الذين أطلق عليهم « متشيعة المعتزلة » ، فقد اتضح أنهم رغم تفضيلهم لعلى بى أبى طالب على سائر الصحابة ، إلا أن هذا لم يدفعهم إلى التبرؤ من الصحابة كما فعل الشيعة ، ولذلك قالوا بجواز إمامة المفضول على الفاضل لأسباب يراها أهل الحل والعقد محققة لصلاح أمر المسلمين .

* إن سلطة الإمام والدولة لا تقف عند حد حماية الأمة والدفاع عن استقلالها وحريتها ، وكذلك حفظ أمنها الداخلى ، والقضاء على المنازعات ، والفصل فى القضايا التى يترافع بها الناس إلى القضاة ، بل إن لهذه السلطة مدخلاً فى الكثير من أمور المجتمع والأفراد ، فلها مدخل فى كل ما هو عام ، ويمس مصلحة المجموع ، ولها كذلك أن تتدخل فى شئون الفرد إذا عجز عن تسييرها على النحو الأصلح له وللمجتمع ، فالطابع الشمولى يغلب على اختصاصها .

* إن الطبيعة المدنية والسياسية للمهام التى ينصب الإمام لإنجازها ، هى التى تحدد صفاته والشروط التى يجب أن تتوافر فيه ، فهو حاكم أعلى فى الدولة ، تشترط فيه شروط الحاكم التى تضمن له التمكن من تنفيذ الشريعة والقانون ، وليس صاحب سلطان دينى تتطلب فيه

العصمة والتقوى والتفقه فى الدين وزيادة النسك وكثرة العبادات ، لأن طبيعة المهام الموكولة إليه هى التى تحدد الشروط المطلوبة فيه .

* اعتمدت نظريات المعتزلة فى الإمامة على الاختيار والشورى ، فرفضت بذلك طريق الوراثة الذى أرسته الدولة الأموية ، وطريق النص الذى قالت به الشيعة بجميع فرقها ، وغيره من طرق لا تقوم على الاختيار والشورى .

* إن البيئة التى عاشت فيها المعتزلة بكل إشكالاتها السياسية ، كانت تؤكد على الاستثارة العقلية ، وتعدد الأفكار المذهبية ، مثل قضية مرتكب الكبيرة ، والعدل الإلهى ، والإمامة ، كل تلك القضايا كانت موضع جدل فكرى ، مما أثر فى الحياة العقلية ، كما كان لقيام المعتزلة بوظيفة الدعوة سببًا رئيسيًا فى رسوخ ذلك المنهاج العقلى .

* تقوم الدولة الإسلامية عند المعتزلة على عدة دعائم أخلاقية لا يتصور نظام الحكم الإسلامى بدونها وأهمها أخلاقية النظام الاقتصادى فى الدولة الإسلامية . كما تقوم الدولة على المساواة بين ساكنيها ، وكذلك على العدل والشورى ، وتقويم الرؤى المنحرفة وخاصة للخاصة كالعلماء والقضاة .

* إن الإطار السياسى فى الإسلام عند المعتزلة له ارتباط وثيق بتوزيع الثروة وتحديد الملكيات ، فعلى سبيل المثال الحاكم الشرعى فى الإسلام يعتبر هو المسئول الأول عن تحقيق الضمان الاجتماعى والاستقرار والتنمية الاقتصادية والإشراف والرقابة والتخطيط لها .

* قاوم المعتزلة الفكر الشعوبى الذى ساد عصرهم ،فرغم أن معظمهم من الموالى ،إلا أنهم كانوا من أوائل المفكرين الذين كان لهم رد فعل قوى للفكر العنصرى الذى حاول الشعوبيون نشره فى أواخر العصر الأموى وأيام العصر العباسى فردت المعتزلة مزاعم الشعوبية فى جميع المجالات وطرحت فكرًا قوميًا بديلاً للنزعة الشعوبية التى سادت عصرهم وأرادت أن تقوض ملك العرب ووحدتهم ، وقبل هذا دينهم .

* إن المعتزلة فى تنظيرها السياسى لم تشرع لدولة طوباوية أو لحلم فلسفى سياسى فاضل ، خصوصًا وأنهم لم يكونوا من ذلك النوع من الفلاسفة الذين يعيشون للتأمل ولا يربطون أنفسهم مباشرة بالأحداث السياسية ، بل كانوا مشاركين فى السياسة فعليًا ، فإن الفكر النظرى الذى قدمه المعتزلة فى الإمامة وأصول الحكم وفلسفته قد تعدى نطاق البحث والفكر والجدل ، وذلك عندما حاولوا وضعه موضع التطبيق بالسلم حينًا وبالثورة حينًا آخر ، وهذا يتأكد من موقفهم العملى فى قضية خلق القرآن .

وبعد فلعله أمكن من خلال هذا الكتاب تقرير الدور السياسى الذى لعبته المعتزلة فى تاريخ المسلمين من الوجهة النظرية والعملية ، فقد كانوا إيجابيين لم يفصلوا بين النظرية والتطبيق ، وقد كانت لهم فى التطبيق أخطاء ، لكنها لا تلغى فضائل هذه الفرقة وما أثارته فى تاريخ المسلمين من حركة وحياة ، وإن سقوط المعتزلة لا يعنى زوال تأثيرهم ، فقد استمر هذا التأثير حتى فى مدرسة أهل السنة ، وكان من بين مظاهره كبح جماح الحركة التقليدية وإفساح المجال للعقل كى يمارس فاعليته فى الدفاع عن الدين وخدمة قضاياه بصورة لم تكن ميسرة لولا جهود المعتزلة فى هذا المجال .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً : المصادر والمراجع العربية

– **ابن الأثير** (عز الدين أبى الحسين بن عبد الواحد الشيبانى) : الكامل فى التاريخ – دار صادر – بيروت – ١٩٦٥ – ١٩٦٧ .

– **ابن أبى الحديد** (عبد الحميد بن هبة الله) : شرح نهج البلاغة – تحقيق : د . محمد أبو الفضل – مؤسسة الحلبى – القاهرة – ١٩٥٩ – ١٩٦٤ .

– **ابن أبى شريف** (الكمال) ، **ابن الهمام** (الكمال) : المسامرة فى شرح المسايرة – المطبعة الأميرية – القاهرة – ١٣١٧ هـ .

– **ابن تيمية** (تقى الدين) : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٨٨ .

– منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية – تحقيق : د . محمد رشاد سالم – مكتبة دار المعرفة – القاهرة – ١٩٦٢ .

– **ابن الجوزى** (أبو الفرج عبد الرحمن بن على) : المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد – الدكن – الهند – ١٣٥٩ هـ .

– **ابن جنى** (أبو الفتح عثمان) : الخصائص – تحقيق : محمد على النجار – دار الكتب – القاهرة – ١٩٥٢ – ١٩٥٦ .

– **ابن حزم** (أبى محمد على بن أحمد) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل – مكتبة المثنى – بغداد – د .ت .

– ملخص إبطال القياس والرأى والاستحسان والتقليد والتعليل – مطبعة جامعة دمشق – دمشق – ١٩٦٠ .

– المحلى – تحقيق : أحمد محمد شاكر – دار التراث – القاهرة – د .ت .

– شذرات من كتاب السياسة – جمع : محمد إبراهيم الكتانى – مجلة تطوان المغربية – العدد ٥ – عام ١٩٦٠ .

- **ابن الحسين** (يحيى) : كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة فى النبى وآله – ضمن رسائل العدل والتوحيد – جـ ٢ – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ .

- **ابن خلدون** (عبد الرحمن) : المقدمة – دار القلم – بيروت – لبنان – ١٩٨٦ .

- **ابن عابدين** (محمد أمين بن عمر) : حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار فى فقه مذهب أبى حنيفة النعمان – مطبعة بولاق – القاهرة – د .ت .

- **ابن عباد** (الصاحب) : نصرة مذاهب الزيدية – تحقيق : د . ناجى حسن – الدار المتحدة للنشر – بيروت – ١٩٨١ .

- رسائل الصاحب بن عباد – تحقيق : د . عبد الوهاب عزام ، د . شوقى ضيف – دار الفكر العربى – القاهرة – ١٩٤٧ .

- **ابن عبد البر** (يوسف بن عبد الله) : الاستيعاب فى معرفة الأصحاب – تحقيق : على محمد البجاوى – مكتبة نهضة مصر – القاهرة – د .ت .

- **ابن عبد ربه** (أحمد بن محمد) : العقد الفريد – تحقيق : محمد سعيد عريان – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – ١٩٥٣ .

- **ابن النديم** (محمد بن إسحاق) : الفهرست – مطبعة الاستقامة – القاهرة – د .ت .

- **ابن قتيبة الدينورى** (أبو محمد عبد الله بن مسلم) : الإمامة والسياسة – تحقيق : طه محمد الزينى – مؤسسة الحلبى – القاهرة – د .ت .

- عيون الأخبار – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٩٨٦ .

- تأويل مختلف الحديث فى الرد على أعداء أهل الحديث – دار الكتاب العربى – بيروت – د .ت .

- كتاب العرب « أو الرد على الشعوبية » – ضمن رسائل البلغاء – جمعها : محمد كرد على – دار الكتب العربية – القاهرة – ١٩١٣ .

- **ابن قدامة** (أبى محمد بن عبد الله بن أحمد) : المغنى – تحقيق : محمد رشيد رضا – دار المنار – مصر – ١٩٤٧ .

- **ابن المرتضى** (أحمد بن يحيى) : البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار – تحقيق : القاضى عبد الله عبد الكريم الجرافى – دار الحكمة اليمانية – اليمن – ١٩٨٨ .
- طبقات المعتزلة – تحقيق : سوسنة ديفلد – فلزر – بيروت – ١٩٦١ .
- **ابن مطهر الحلى** (جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن على) : منهاج الكرامة فى معرفة الإمامة – مطبوع بكتاب : منهاج السنة النبوية لابن تيمية – تحقيق : د . محمد رشاد سالم – دار العروبة – القاهرة – ١٩٦٢ .
- **ابن الوزير** (أبو عبد الله محمد بن إبراهيم) : الروض الباسم فى الذب عن سنة أبى القاسم – دار المعرفة – بيروت – ١٩٧٩ .
- **أبو حنيفة المغربى** (النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد التميمى) : دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام ، والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام – تحقيق : أصف بن على أصغر فيضى – دار المعارف – القاهرة – ١٩٥١ .
- **أبو زهرة** (محمد) : تاريخ المذاهب الإسلامية – دار الفكر العربى – القاهرة – د .ت .
- الإمام زيد ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه – دار الفكر العربى – ١٩٥٩ .
- **إبراهيم زكى خورشيد** وآخرون : دائرة المعارف الإسلامية – دار الشعب – القاهرة – ١٩٦٩ .
- **أرنولد** (توماس) : الدعوة إلى الإسلام – ترجمة : حسن إبراهيم حسن وآخرون – مكتبة النهضة المصرية – ١٩٤٧ .
- **الأشعرى** (أبو الحسن على بن إسماعيل) : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق : هـ . ريتر – مطبعة الدولة – إستانبول – ١٩٢٩ .
- الإبانة عن أصول الديانة – تحقيق : د . فوقية حسين محمود – دار الأنصار – القاهرة – ١٩٧٧ .
- **الأصبهانى** (الحافظ أبى نعيم أحمد بن عبد الله) : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء – مكتبة الخانجى – ١٩٣٣ .
- **الأصفهانى** (أبو الفرج على بن الحسين) : الأغانى – دار الكتب المصرية – ١٩٢٩ .
- **إقبال** (محمد) : تطور الفكر الفلسفى فى إيران ، إسهام فى تاريخ الفلسفة الإسلامية

- ترجمة : د . حسن محمود الشافعى ، د . محمد السعيد جمال الدين - الدار الفنية للنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٩ .

- **أمين** (أحمد) : فجر الإسلام - دار النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٧٥ .

- ضحى الإسلام - دار النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٧٨ .

- **الآمدى** (سيف الدين) : غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة - ١٩٧١ .

- الإحكام فى أصول الأحكام - مطبعة الحلبى - القاهرة - ١٩٦٧ .

- **الألوسى** (محمود شكرى) : بلوغ الإرب فى معرفة أحوال العرب - تحقيق : محمد بهجة الأثرى - دار الكتاب العربى - القاهرة - ١٩٤٦ .

- **الإيجى** (عضد الدين) : المواقف - بشرح الشريف الجرجانى - تحقيق : بدر الدين الحلبى - مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٠٧ .

- **بدران** (أبو العينين) : أصول الفقه - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦٠ .

- **بدر** (د . جمال مرسى) : مادة شعوبية - دائرة معارف الشعب - مطابع الشعب - جـ ٣ - ١٩٦٠ .

- **بدوى** (د . عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٧١ .

- **بدوى** (د . عبد المجيد أبو الفتوح) : التاريخ السياسى والفكرى للمذهب السنى فى الشرق الإسلامى من القرن الخامس الهجرى حتى سقوط بغداد - دار الوفاء - المنصورة - ١٩٨٨ .

- **بروكلمان** (كارل) : تاريخ الشعوب الإسلامية - ترجمة : نبيه أمين فارس ، منير البعلبكى - دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٦٨ .

- **البزدوى** (محمد بن محمد) : أصول الدين - تحقيق : هانز بيترلنس - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٦٣ .

- **البصرى** (أبو الحسين) : المعتمد فى أصول الفقه - تحقيق : محمد حميد الله ، محمد بكر ، حسن حنفى - المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية - دمشق - ١٩٦٤ .

- **البغدادى** (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق - تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد - دار المعرفة - بيروت - د .ت .

- أصول الدين - تحقيق : لجنة إحياء التراث العربى - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ١٩٨١ .

- **بلبع** (د . عبد الحكيم) : أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجرى - دار نهضة مصر - القاهرة - ١٩٦٩ .

- **بنسعيد** (د . سعيد) : الفقه والسياسة ، دراسة فى التفكير السياسى عند الماوردى - دار الحداثة - بيروت - ١٩٨٢ .

- **التفتازانى** (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية - تحقيق : د . أحمد حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - ١٩٨٨ .

- **التوحيدى** (أبو حيان) : الإمتاع والمؤانسة - تحقيق : أحمد أمين وأحمد الزين - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٣٩ .

- **الجاحظ** (أبى عثمان عمرو بن بحر) : العثمانية - تحقيق : عبد السلام هارون - دار الكتاب العربى - القاهرة - ١٩٥٥ .

- التاج فى أخلاق الملوك - تحقيق : أحمد زكى باشا - المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩١٤ .

- البخلاء - تحقيق : فان فلوتن - المركز العربى للبحث والنشر - القاهرة - ١٩٨٠ .

- البيان والتبيين - تحقيق : عبد السلام هارون - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٤٩ .

- رسائل الجاحظ : تحقيق : حسن السندوبى - مطبعة الرحمانية - القاهرة - ١٩٣٣ .

- رسائل الجاحظ - تحقيق : عبد السلام هارون - مكتبة الخانجى - القاهرة - ١٩٦٤ .

- الحيوان - تحقيق : عبد السلام هارون - مطبعة الحلبى - القاهرة - ١٩٦٦ .

- **جار الله** (زهدى حسن) : المعتزلة - مطبعة مصر - القاهرة - ١٩٤٧ .

- **جدعان** (د . فهمى) : المحنة ، بحث فى جدلية الدينى والسياسى فى الإسلام - دار الشروق - عمان - الأردن - ١٩٨٩ .

– **جولد تسيهر** (إجناس) : العقيدة والشريعة فى الإسلام – ترجمة : د . محمد يوسف موسى وآخرون – دار الكتب الحديثة بالقاهرة ، مكتبة المثنى ببغداد – ١٩٦٤ .

– مذاهب التفسير الإسلامى – ترجمة : د . عبد الحليم النجار – دار إقرأ – بيروت – ١٩٨٥ .

– **الجهشيارى** (أبى عبد الله محمد بن عبدوس) : الوزراء والكتاب – تحقيق : مصطفى السقا وآخرون – مؤسسة الحلبى – ١٩٨٠ .

– **الجوينى** (أبو المعالى) : الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد – تحقيق : د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد – مكتبة الخانجى – القاهرة – ١٩٥٠ .

– غياث الأمم فى التياث الظلم – تحقيق : د . عبد العظيم الديب – مطبعة نهضة مصر – القاهرة – ١٩٨١ .

– **حسان** (حسين حامد) : أصول الفقه – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٧٠ .

– **حسن** (حسن إبراهيم) : تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى – مكتبة النهضة المصرية – ١٩٧٩ .

– **الحصرى** القيروانى (أبى إسحاق إبراهيم بن على) : زهر الآداب وثمر الألباب – تحقيق : على محمد البجاوى – مطبعة البابى الحلبى – القاهرة – ١٩٥٣ .

– **حلمى** (د . مصطفى) : نظام الخلافة فى الفكر الإسلامى – دار الأنصار – القاهرة – ١٩٧٧ .

– **الحنبلى** (شاكر) : أصول الفقه الإسلامى – مطبعة الجامعة السورية – دمشق – ١٩٤٨ .

– **الخضرى** (محمد) : أصول الفقه – المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – ١٩٦٥ .

– **خلاف** (د . عبد الوهاب) : علم أصول الفقه – دار القلم – الكويت – ١٩٧٨ .

– مصادر التشريع الإسلامى فيما لا نص فيه – جامعة الدول العربية ، معهد الدراسات العربية العليا – ١٩٥٥ .

– **خليفات** (د . عوض) : الولاء والبراءة والوقوف عند الإباضية – مجلة مجمع اللغة العربية – الأردن – مجلد ٢ – عدد ٥ – ٦ – ١٩٧٩ .

– **الخياط** (أبى الحسين) : الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد – تحقيق : د . نيجرج – مطبعة دار الكتب – ١٩٢٥ .

– **الذهبى** (أبى عبد الله شمس الدين) : تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام – تحقيق : محمد محمود حمدان – دار الكتب الإسلامية – القاهرة وبيروت – ١٩٨٥ .

– **الدسوقى** (شمس الدين) : حاشية الدسوقى على الشرح الكبير لأبى البركات سيدى أحمد الدردير – مؤسسة الحلبى – القاهرة – د .ت .

– **الدورى** (عبد العزيز) : الجذور التاريخية للشعوبية – دار الطليعة – بيروت – ١٩٨١ .

– **دى بور** (ت .ج) : تاريخ الفلسفة فى الإسلام – ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة – لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٣٨ .

– **الرازى** (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين – تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – د .ت .

– الأربعين فى أصول الدين – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – ١٩٨٦ .

– اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – ١٩٧٨ .

– أصول الدين – تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد – مكتبة الكليات الأزهرية – د .ت .

– **الرسى** (القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل) : الأصول الخمسة – ضمن رسائل العدل والتوحيد – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ .

– كتاب أصول العدل والتوحيد – ضمن رسائل العدل والتوحيد – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ .

– **الريس** (د . محمد ضياء الدين) : النظريات السياسية الإسلامية – دار التراث – القاهرة – ١٩٧٦ .

– **الزرقانى** (محمد بن عبد الباقى بن يوسف) : شرح الموطأ – المكتبة التجارية – القاهرة – د . ت .

– **الزمخشرى** (محمود بن عمر) : أطواق الذهب فى المواعظ والخطب – مطبعة السعادة – القاهرة – ١٨١٣ .

– المقامات – تحقيق : يوسف بقاعى – دار الكتاب اللبنانى – بيروت – ١٩٨١ .

– الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل – تحقيق : مصطفى حسين أحمد – مطبعة الاستقامة – القاهرة – ١٩٤٦ .

– **زيد** (د . على محمد) : معتزلة اليمن ، دولة الهادى وفكره – مركز الدراسات والبحوث اليمنى بصنعاء ، دار العودة ببيروت – ١٩٨١ .

– **زينة** (حسنى) : العقل عند المعتزلة ، تصور العقل عند القاضى عبد الجبار – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ١٩٨٧ .

– **سالم** (د . عبد الرحمن) : التاريخ السياسى للمعتزلة حتى نهاية القرن الثالث الهجرى – دار الثقافة – القاهرة – ١٩٨٩ .

– **السنهورى** (د . عبد الرزاق) : فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية – ترجمة : د . نادية عبد الرزاق السنهورى – مراجعة وتقديم وتعليق : د . توفيق محمد الشناوى – الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٨٩ .

– **شريف** (محمد بديع) : الصراع بين الموالى والعرب – دار الكتاب العربى – القاهرة – ١٩٥٤ .

– **الشريف المرتضى** (على بن الحسين الموسوى) : الشافى فى الإمامة – تحقيق : السيد عبد الزهراء الحسنى الخطيب – مؤسسة الصادق للطباعة والنشر – طهران – إيران – ١٩٨٧ .

– آمالى المرتضى ، غرر الفوائد ودرر القلائد – تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم – دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٩٤٥ .

– **الشعرانى** (عبد الوهاب) : الميزان – المطبعة الأزهرية – القاهرة – ١٩٣٢ .

– **الشهرستانى** (عبد الكريم) : نهاية الإقدام فى علم الكلام – نشر : ألفرد جيوم – أكسفورد – ١٩٣٤ .

– الملل والنحل – تحقيق : عبد العزيز محمد الوكيل – دار الفكر – بيروت – د .ت .

– **صبحى** (أحمد محمود) : نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنى عشرية – دار المعارف – مصر – ١٩٦٩ .

– في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين – مؤسسة الثقافة الجامعية – الأسكندرية – ١٩٧٨ .

– **الزيدية** : الزهراء للإعلام العربي – القاهرة – ١٩٨٤ .

– **الصغير** (د . عبد المجيد) : الفكر الأصولي ونشأة السلطة العلمية في الإسلام – رسالة دكتوراه – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة محمد الخامس – الرباط – المغرب – ١٩٩٣ .

– **ضيف** (د .شوقي) : العصر العباسي الأول – دار المعارف – القاهرة – د . ت .

– العصر العباسي الثاني – دار المعارف – القاهرة – د . ت .

– **الطبري** (أبو جعفر محمد بن جرير) : تاريخ الرسل والملوك – تحقيق : محمد أبو الفضل – دار المعارف – القاهرة – د .ت .

– **الطوسي** (أبو جعفر محمد بن الحسن) : تفسير التبيان – تحقيق : أحمد شوقي أمين ، وأحمد حبيب قصير – مكتبة الأمين – النجف الأشرف – د . ت .

– تلخيص الشافي – تحقيق : السيد حسين بحر العلوم – طبعة النجف – ١٣٨٣ – ١٣٨٤ .

– **عارف** (د . أحمد عبدالله) : الصلة بين الزيدية والمعتزلة – دار آزال ببيروت ، المكتبة اليمنية بصنعاء – ١٩٨٧ .

– **عبد الجبار بن أحمد** (قاضي القضاة) : المغني في أبواب التوحيد والعدل – جـ ٥ – تحقيق : محمود محمد الخضيري – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – ١٩٥٨ .

– جـ ٦ – تحقيق : الأب جورج شحاتة قنواتي – الدار المصرية للتأليف والترجمة – د . ت .

– جـ ٨ – تحقيق :د . توفيق الطويل ، د . سعيد زايد – الدار المصرية للتأليف والترجمة – د . ت .

– جـ ١١ – تحقيق : محمد على النجار ، د . عبد الحليم النجار – الدار المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر – ١٩٦٥ .

– جـ ١٣ – تحقيق : د . أبو العلا عفيفي – مطبعة دار الكتب المصرية – ١٩٦٢ .

– جـ ١٥ – تحقيق : د . محمود الخضيرى ، د . محمود محمد قاسم – الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر – سنة ١٩٦٥ .

– جـ ١٦ – تحقيق : أمين الخولى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر – ١٩٦٥ .

– جـ ١٧ – تحقيق : أمين الخولى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر – ١٩٦٢ .

– جـ ٢٠ – تحقيق : د . عبد الحليم محمود ، د . سليمان دنيا – الدار المصرية للتأليف والترجمة – د .ت .

– فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة – تحقيق : فؤاد السيد – الدار التونسية للنشر – ١٩٧٤ .

– شرح الأصول الخمسة – تحقيق وتقديم : د . عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – القاهرة – ١٩٦٥ .

– تثبيت دلائل النبوة – تحقيق :د . عبد الكريم عثمان – بيروت – ١٩٦٦ .

– المنية والأمل – جمعه : أحمد بن يحيى بن المرتضى – تحقيق : عصام الدين محمد على -- الأسكندرية – دار المعرفة الجامعية – ١٩٨٥ .

– المختصر فى أصول الدين – ضمن رسائل العدل والتوحيد – جـ ١ – تحقيق : د . محمد عمارة – دار الهلال – ١٩٧١ .

– المجموع المحيط بالتكليف – مخطوط مصور بدار الكتب المصرية .

– المجموع فى المحيط بالتكليف – الجزء الأول – تحقيق : د . عمر السيد عزمى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر – ١٩٦٥ .

– **عبد الفتاح** (سيف الدين) : الجانب السياسى لمفهوم الاختيار لدى المعتزلة بين الإدراك الذاتى والفهم الاستشراقى – رسالة ماجستير مخطوطة – كلية الاقتصاد والعلوم السياسية – جامعة القاهرة – ١٩٨٢ .

– **عثمان** (د . عبد الكريم) : قاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذانى – دار العروبة – بيروت – ١٩٦٧ .

- **العدوى** (د . إبراهيم أحمد) : المجتمع العربى ومناهضة الشعوبية - مكتبة نهضة مصر - القاهرة - ١٩٦١ .
- **على** (محمد كرد) : القديم والحديث - المطبعة الرحمانية - القاهرة - ١٩٢٥ .
- **عمارة** (د . محمد) :المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - دار الشروق - ١٩٨٨ .
- الإسلام وفلسفة الحكم - دار الشروق - ١٩٨٩ .
- **عويس** (د . محمد) : المجتمع العباسى من خلال كتابات الجاحظ - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٧٧ .
- **الغزالى** (محمد بن محمد أبو حامد) : إحياء علوم الدين - تحقيق : د . بدوى طبانة - مؤسسة الحلبى - د .ت .
- المستصفى من علم الأصول - المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩٠٤ .
- الأربعين فى أصول الدين - دار الآفاق - بيروت - ١٩٦٨ .
- الاقتصاد فى الاعتقاد - تحقيق : د . إبراهيم آكاه جوبوقجى ، الدكتور حسين آتاى - أنقرة - ١٩٦٢ .
- فضائح الباطنية - تحقيق : د . عبد الرحمن بدوى - الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٤ .
- **الفاخورى** (د . حنا) ، الجر (د . خليل) : تاريخ الفلسفة العربية - دار المعارف - بيروت - ١٩٧٥ .
- **الفراء** (أبى يعلى) : الأحكام السلطانية - تحقيق : محمد حامد الفقى - مكتبة مصطفى الحلبى - القاهرة - ١٩٨٧ .
- كتاب الإمامة - ضمن كتاب نصوص الفكر السياسى الإسلامى ، الإمامة عند السنة - ليوسف أيبش - دار الطليعة - بيروت - ١٩٦٦ .
- **القاسمى الدمشقى** (جمال الدين) : تاريخ الجهمية والمعتزلة - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٥ .
- **القزوينى** (محمد المهدى الحسنى) : قلائد الخرائد فى أصول العقائد - تحقيق : جودت كاظم القزوينى - مطبعة الإرشاد - بغداد - ١٩٧٢ .
- **القلقشندى** (أبو العباس أحمد بن عبدالله) : مآثر الإناقة فى معالم الخلافة - تحقيق :

عبد الستار أحمد فراج – سلسلة التراث العربى – وزارة الإرشاد والأنباء – الكويت – ١٩٧٤ .

– صبح الأعشى – المطبعة الأميرية – القاهرة – ١٩١٣ .

– **كريستنسن** : إيران فى عهد الساسانيين – ترجمة : د . يحيى الخشاب – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٥٧ .

– **الكلينى** (أبى جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازى) : الأصول من الكافى – تحقيق : على أكبر الغفارى – دار الكتب الإسلامية – طهران – ١٣٨٨ هـ .

– **كوربان** (هنرى) : تاريخ الفلسفة الإسلامية – ترجمة : نصير مروة ، حسن قبيسى – منشورات عويدات – بيروت ، باريس – ١٩٨٣ .

– **الكيالى** (د . عبد الوهاب) : موسوعة السياسة – المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت – د . ت .

– **الماوردى** (أبو الحسن) : الأحكام السلطانية والولايات الدينية – دار الكتب العلمية – بيروت – د . ت .

– **محسن** (نجاح) : الفكر السياسى عند ابن حزم – رسالة ماجستير مخطوطة (تحت الطبع) كلية الآداب بسوهاج – جامعة أسيوط – ١٩٩٠ .

– **محمود** (د . زكى نجيب) : المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى – دار الشروق – القاهرة – ١٩٧٥ .

– تجديد الفكر العربى – دار الشروق – القاهرة وبيروت – ١٩٧٣ .

– **المحلاوى** (محمد عبد الرحمن عيد) : تسهيل الوصول إلى علم الأصول – مطبعة البابى الحلبى – القاهرة – ١٣٤١ هـ .

– **مدكور** (د . محمد سلام) : أصول الفقه الإسلامى ، تاريخه وأسسه ومناهج الأصوليين فى الأحكام والأدلة – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٧٦ .

– **مراد** (د . سعيد) : مدرسة البصرة الاعتزالية – مكتبة الأنجلو – القاهرة – ١٩٩٢ .

– **مروة** (د . حسين) : النزعات المادية فى الفلسفة العربية الإسلامية – دار الفارابى – بيروت – ١٩٨٥ .

- **المسعودى** (أبى الحسين على بن الحسين) : مروج الذهب - تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد - المكتبة التجارية - مصر - ١٩٥٨ .

- **المظفر** (محمد رضا) : أصول الفقه - مطبعة دار النعمان - النجف - ١٩٦٧ .

- عقائد الإمامية - دار النعمان - النجف الأشرف - د .ت .

- **المغازى** (د . أحمد محمد المصلحى) : أسس الاتفاق فى القضايا الفكرية بين المعتزلة وأهل السنة - رسالة ماجستير - دار العلوم - جامعة القاهرة - ١٩٧٩ .

- **المقدسى** (أبو عبدالله محمد بن أحمد) : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم - برلين - ١٩٠٦ .

- **المقريزى** (أحمد بن على) : المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف « بالخطط المقريزية » - دار صادر - بيروت - د . ت .

- **الملطى** (محمد بن أحمد) :التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - تحقيق : محمد زاهد الكوثرى - مكتبة نشر الثقافة الإسلامية - مصر - ١٩٤٩ .

- **الموسوى** (عبد الحسين شرف الدين) : المراجعات - مطبعة النجاح - القاهرة - ١٩٧٧ .

- **ميتز** (آدم) : الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى - ترجمة : د . محمد عبد الهادى أبو ريدة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤١ .

- **نادر** (ألبير نصرى) : أهم الفرق الإسلامية السياسية والكلامية - المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٥٨ .

- فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الأسبقين - دار نشر الثقافة - الأسكندرية - د . ت .

- **النادى** (د .فؤاد محمد) : موسوعة الفقه السياسى ونظام الحكم فى الإسلام - دار الكتب الجامعية - القاهرة - ١٩٨٠ .

- **النبهان** (د . محمد فاروق) :المدخل للتشريع الإسلامى ،نشأته أدواره التاريخية ،مستقبله - وكالة المطبوعات بالكويت ، دار القلم ببيروت - ١٩٧٧ .

- **النجفى** (عبد الحسين أحمد الأمينى) : الغدير فى الكتاب والسنّة والأدب - مطبعة الحيدرى - طهران - ١٣٧٢ هـ .

- **النجرى** (ابن مفتاح) : شرح الأزهار - القاهرة - ١٣٥٧ هـ .
- **النشار** (د . على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - دار المعارف - ١٩٨١ .
- **نلينو** (كارلو ألفونسو) : بحوث فى المعتزلة ضمن كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية - ترجمة : د . عبد الرحمن بدوى - القاهرة - ١٩٦٥ .
- **النوبختى** (أبى محمد الحسن بن موسى) : فرق الشيعة - تحقيق : هـ ريتر - مطبعة الدولة - إستنبول - ١٩٣١ .
- **النووى** (يحيى بن شرف) : شرح صحيح مسلم - المطبعة المصرية - القاهرة - ١٣٤٩ هـ .

ثانيًا : المراجع الأجنبية

_ **Albert** (Nader) : Le systeme Philosophique des Mu'tazila-Paris- 1956.

_ **Amin** (Osman) : Some aspects of religious reform in the Muslim middle east in the conflict of traditionalism and modernism in the Muslim middle east- U.S.A.- 1966.

_ **H.A.R. Gibb** and **J.H.Kramers**: Shorter Encyclopedia of Islam- Art: Mu'tazila- Leiden- 1953.- **Gibb** (A.R.Hamilton) : The social significance of the Shuubiya: in studies of civilization of Islam- Edited by: Stanford, J. Show and William R.Polk- London- 1962.

_ **Hourani** (George F.) : Islamic and non Islamic origins of the Mu'tazilite- Ethical rationalism- Int, Middle East. Stud. 7- U.S.A.- 1976.

_ **Hourani** (George F.) : Islamic rationalism, the ethics of Abd El Jabbar- Clarendon Press- Oxford- 1971.

_ **Khadduri** (Majid) : Political trends in the Arab World, the role of ideas and ideals in politics- Baltimore Johns, Hopkins Press- 1970.

_ **Macdonald** (Duncan B.) : Development of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory- New York- 1926.

_ **Nicholson** (Reynold) : Litrary History of the Arabs- Cambridge- 1930.

_ **Watt** (Montgomery) : Free Will and predestiation in early Islam- Luzac and Company L.T.D- 1948.

_ Encyclopedia of Islam : Edited by C.E.**Boswarth**, E.Van **Donzel**, B. **Lewis** and ch. **pellat**- Leiden- 1986- V. 7- Art Mudija.

الفهرست

الفصل الأول
مصادر الفكر السياسى عند المعتزلة

الفصل الثانى
الأبعاد السياسية للأصول الخمسة عند المعتزلة

الفصل الثالث
موقف المعتزلة من النظريات الشيعية فى الإمامة

الفصل الرابع
الإمامة ضرورتها والأساس فى اختيارها

الفصل الخامس
تصور المعتزلة للعلاقة بين الإمام والأمة الإسلامية

الفصل السادس
الدعائم الأخلاقية للدولة الإسلامية عند المعتزلة

الفصل السابع
قضية الشعوبية ودور المعتزلة فى مواجهتها

رقم الإيداع	١٩٩٦/١٣٧٨٦
الترقيم الدولى 977-02-5357-X	ISBN

١/٩٦/١٩

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)